

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE NEW DELHI 1

Class No. 104

Book No. U 3745

Accession No. 108



مختصر تاريخ فلسفہ یونان

سلسلہ کتب اسلامیہ

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

تالیف
ڈاکٹر ولیہلم نیسل

جس کو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ پی ایچ ڈی

پروفیسر فلسفہ، کلیہ جامعہ عثمانیہ

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

۱۳۵۳ھ م ۱۳۳۳ھ م ۱۹۳۳ء

طبع مطبعہ اسلامیہ دارالحدیث لاہور

فہرست مضامین

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

صفحہ ۳	صفحہ ۱	تہمید - اسلوبیاتی اور ادبیاتی پہلو
۵	۱	(۱) تاریخ فلسفہ
۶	۵	(۲) یونانی فلسفہ
۹	۶	(۳) اصلی ماخذ - قدما میں تاریخ فلسفہ
		تاریخی تمہید - فلسفہ یونان کا میدا
۱۳	۱۰	یہ مفروضہ کہ یہ فلسفہ مشرق سے حاصل کیا گیا
۱۵	۱۳	یونانی فلسفے کے قوی ماخذ
۱۸	۱۵	(۷) چھٹی صدی ق۔ م سے پہلے فلسفہ یونان کی ترقی
۲۲	۱۸	(۸) یونانی فلسفہ کی خصوصیت اور اس کا ارتقا
		پہلا دور: قبل سقراطی فلسفہ
۲۷	۲۵	(۹) راہ ارتقا
		(۱۰) سب سے قدیم تین مذاہب فلسفہ
		(۱) قدیم آئونیائی
۲۸	۲۷	I - تھالس (Thales)

۳۰	۲۸	(Anaximander) (۱۱) اناسیمینڈر
۳۲	۳۰	(Anaximenes) (۱۲) انکسیمینز
		قدیم آئونی اسکول کے متاخر پیرو
۳۳	۳۲	(Diogenes) (۱۳) دیوجانس
		(ب) فیثاغورثین
۳۴	۳۳	(۱۴) فیثاغورث اور اس کا اسکول
۳۹	۳۴	(۱۵) فیثاغورثی نظام - عدد اور عناصر عدد
۴۱	۳۹	(۱۶) فیثاغورثی طبیعیات
۴۲	۴۱	(۱۷) فیثاغورثیوں کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم
۴۳	۴۲	(۱۸) فیثاغورثیت دیگر تعلیمات کے ساتھ مخلوط ہو کر
		(ج) ایلئیاتی (Eleatics)
۴۶	۴۴	(Xenophanes) (۱۹) زینوفینز
۴۸	۴۶	(Parmenides) (۲۰) پارمینائڈز
۵۱	۴۸	(Zeno, Nilessus) (۲۱) زینو اور نیلسس
		پانچویں صدی - ق م کے طبیعیین
۵۶	۵۱	(Heracleitus) (۲۲) ہیراکلیٹوس
۶۱	۵۶	(Empedoclese) (۲۳) امپیڈوکلئز
۶۴	۶۱	(Atomism) (۲۴) ذریت
۷۲	۶۸	(۲۵) انکساگوراس
		سوفسطائیہ
۷۴	۷۲	(۲۶) سوفسطائیہ کی ابتدا اور اس کی خصوصیات

۷۶	۷۴	(۲۷) مشہور سوفسطائی معلمین
۷۸	۷۶	(۲۸) سوفسطائی آرٹیا بیت اور مناظرہ
۸۱	۷۸	(۲۹) سوفسطائی اخلاقیات اور خطابیات
		دوسرا دور :- سقراط، افلاطون اور ارسطو
۸۴	۸۲	(۳۰) تمہید
		سقراط
۸۶	۸۴	(۳۱) سقراط کی زندگی اور اس کی شخصیت
۸۹	۸۶	(۳۲) سقراط کا فلسفہ اور اس کے اتخاذ اصول اور اسلوب
۹۴	۸۹	(۳۳) تعلیم سقراط کی ماہیت
۹۵	۹۴	(۳۴) سقراط کی موت
		چھوٹی سقراطی جماعتیں
۹۷	۹۶	(۳۵) سقراط کا اسکول - زینوفون
۹۹	۹۷	(۳۶) مغارہ اور الیان کی جماعتیں
۱۰۳	۹۹	(۳۷) کلیبی جماعت
۱۰۸	۱۰۴	(۳۸) سیرینی جماعت (The Cyrenaic School)
		افلاطون اور قدیم اکاڈمی
۱۱۰	۱۰۸	(۳۹) حیات افلاطون
۱۱۳	۱۱۰	(۴۰) افلاطون کی تصانیف
۱۱۵	۱۱۳	(۴۱) افلاطون کے نظام فلسفہ کی ماہیت اور اس کا اسلوب اور اس کے مختلف حصے -

۱۱۸	۱۱۵	(۴۲) فلسفہ افلاطون کے مبادیات (Propædæutic)
۱۲۲	۱۱۸	(۴۳) منطق یا نظریہ تصورات (Dialectic)
۱۲۶	۱۲۲	(۴۴) افلاطون کی طبیعیات مادہ اور روح کا ثنائیت
۱۲۷	۱۲۶	(۴۵) کائنات اور اس کے اجزا
۱۳۰	۱۲۸	(۴۶) افلاطون کی انسانیات (Anthropology)
۱۳۳	۱۳۰	(۴۷) افلاطون کی اخلاقیات
۱۳۵	۱۳۳	(۴۸) افلاطون کی اخلاقیات
۱۳۸	۱۳۶	(۴۹) مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کے خیالات۔
۱۴۰	۱۳۸	(۵۰) افلاطون تعلیم کی متاخر صورت۔ کتاب قوانین
۱۴۲	۱۴۱	(۵۱) قدیم اکاڈمی
۱۴۶	۱۴۴	(۵۲) ارسطو اور مشائی جماعت
۱۵۱	۱۴۶	(۵۳) ارسطو کی تصانیف
۱۵۳	۱۵۱	(۵۴) ارسطو کا فلسفہ: تمہید
۱۵۷	۱۵۳	(۵۵) ارسطو طالسی منطق
۱۶۲	۱۵۷	(۵۶) ارسطو طالسی مابعد الطبیعیات
۱۶۴	۱۶۲	(۵۷) ارسطو کی طبیعیات
۱۶۷	۱۶۴	(۵۸) عالم اور اس کے حصے
۱۷۰	۱۶۷	(۵۹) ذی حیات ہستیاں
۱۷۳	۱۷۰	(۶۰) انسان
۱۷۶	۱۷۳	(۶۱) ارسطو کی اخلاقیات
۱۸۱	۱۷۶	(۶۲) ارسطو کی سیاسیات
۱۸۳	۱۸۱	(۶۳) خطابت، فن لطیف اور مذہب
۱۸۷	۱۸۳	(۶۴) مشائی جماعت

تیسرا دور :- پہلا حصہ

		رواقیت، ایپیکوریٹ اور ارتیا بیت
۱۸۹	۱۸۸	(۶۵) رواقی فلسفہ
۱۹۱	۱۸۹	(۶۶) رواقی جماعت: دوسری اور تیسری صدی قبل مسیح میں
۱۹۳	۱۹۱	(۶۷) رواقی نظام کی ماہیت اور اس کی تقسیم
۱۹۶	۱۹۴	(۶۸) رواقی منطق
۲۰۰	۱۹۶	(۶۹) رواقی طبیعیات - اساس نظام اور کائنات
۲۰۱	۲۰۰	(۷۰) فطرت اور انسان
۲۰۶	۲۰۲	(۷۱) رواقی اخلاقیات اور اس کی خصوصیات
۲۱۱	۲۰۶	(۷۲) اخلاقیات عملی - رواقیت کا تعلق مذہب کے ساتھ
۲۱۲	۲۱۱	(۷۳) ایپیکوری فلسفہ
۲۱۵	۲۱۲	(۷۴) ایپیکوری نظام تعلیم
۲۱۸	۲۱۵	(۷۵) ایپیکورس کی طبیعت اور دنیاوی نسبت اس کے خیالات
۲۲۲	۲۱۸	(۷۶) ایپیکورس کی اخلاقیات
۲۲۳	۲۲۲	(۷۷) تشکیک - پرہیز اور اس کے پیرو
۲۲۶	۲۲۳	(۷۸) جدید اکاڈمی
		انتخابیت (Eclecticism)
۲۲۹	۲۲۶	(۷۹) ارس کا ماخذ اور انداز
۲۳۱	۲۲۹	(۸۰) رواقیین بیٹس - پانیٹیوس - پوسیدونیوس
۲۳۳	۲۳۱	(۸۱) آٹھویں صدی قبل مسیح کے فلاطونین
۲۳۵	۲۳۳	(۸۲) مشائی جماعت
۲۳۷	۲۳۵	(۸۳) سسرو - واروما اور سکسٹس کے پیرو
۲۴۴	۲۳۷	(۸۴) بعد مسیح کی ابتدائی صدیاں - رواقی جماعت
۲۴۵	۲۴۴	(۸۵) کلیئین متاخرین

۲۴۷	۲۴۶	(۸۶) مشائی جماعت دور عیسوی میں
۲۴۹	۲۴۸	(۸۷) پہلی صدی عیسوی کے فلاطونین
۲۵۰	۲۴۹	(۸۸) ڈیو۔ لیوسین اور گالین
۲۵۴	۲۵۰	{ متاخر متشککین (۸۹) اینیڈریوس اور اس کی جماعت
		نو فلاطونیت کے پیش رو
۲۵۵	۲۵۴	(۹۰) تمہید
		خالص یونانی جماعتیں
۲۵۹	۲۵۵	(۹۱) جدید فیثاغورثی
۲۶۴	۲۶۰	(۹۲) فیثاغورثی انداز کے فلاطونین
۲۶۷	۲۶۴	(۹۳) یہودی۔ یونانی فلسفہ۔ فائلو سے پہلے کا زمانہ
۲۷۱	۲۶۷	(۹۴) فائلو اسکندر وی (Philo)
		تیسرا حصہ
		جدید افلاطونیت (Neo-platonism)
۲۷۴	۲۷۲	(۹۵) اس کا مآخذ، مابیت اور ارتقاء
۲۷۸	۲۷۴	(۹۶) فلاطینوس کا نظام فوق الاحساس عالم
۲۸۱	۲۷۸	(۹۷) نظری عالم کی نسبت فلاطینوس کی تعلیم
۲۸۳	۲۸۱	(۹۸) فوق احس عالم کی طرف صعود کی تعلیم
		فلاطینوس کی جماعت
۲۸۵	۲۸۳	(۹۹) فارفریوس (Phorphyrios)
۲۸۸	۲۸۶	(۱۰۰) امیلیکیوس اور اس کی جماعت
۲۹۴	۲۸۸	(۱۰۱) انینیا کی جماعت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

تمہید
اسلوبیاتی اور ادبیاتی پہلو

(۱) تاریخ فلسفہ

فلسفے کا خاص مسئلہ یہ ہے کہ حکیمانہ طور پر اساس علم اور اساتل وجود کی تحقیق کی جائے اور تمام حقیقت موجودہ کا ربط ان کے ساتھ واضح کیا جائے اس مسئلے کے حل کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں وہ تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں لیکن یہ کوششیں وسیع تر تحریکات اور ارتقائے فکر کے مختلف سلسلوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ تاریخ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں یہ بتائے کہ کن اسباب نے نفس انسانی کو فلسفیانہ تحقیقات کی طرف راغب کیا انسان کے ذہن میں پہلے کون سے مسائل آئے اور اس نے ان کے حل میں کس قسم کی کوششیں کی پھر مردِ ایام سے فکر نے کس طرح اپنی عمل داری کو وسیع کیا اور کس طرح ضرورت سے نئے سوالات اور نئے جوابات پیدا ہوتے گئے اور

کس طرح اس عمل کی تکرار سے وہ مختلف نظریات اور نظامات پیدا ہوئے جن کی نسبت مختلف ادوار میں ہمیں کم و بیش واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ تاریخ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ فکر کے ارتقا کو تاریخی حیثیت سے ابتدا سے لیکر بیان کرے اور جہاں تک ہمارے ماتخذ علم ہم کو اجازت دیں اس کا مکمل نقشہ کھینچنے کی کوشش کرے۔ چونکہ ہمیں اس تحقیقات میں تاریخی امور سے واسطہ پڑے گا جن کو ہم براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتے اور چونکہ یہ امور ہمیں نقطہ روایت سے معلوم ہو سکتے ہیں اس لئے ہر قسم کی تاریخ کی طرح اس فلسفہ کو بھی بالواسطہ اور بلاواسطہ شواہد جمع کرنے پڑتے ہیں انکی اصل اور سند کا امتحان کرنا پڑتا ہے اور ان امور کے صدق و کذب پر حکم لگانا پڑتا ہے۔ اگر ایک مسئلہ حل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس تاریخی ربط کو واضح نہ کیا جائے جس کے سلسلہ میں وہ صورت پذیر ہوا۔ اسی طرح تاریخی واقعات کے ارتقا کو سمجھنا ناممکن ہے جب تک کہ ہم جزئی امور کا معاصرانہ اور متوالی ربط معلوم کرنے کے علاوہ انکو علت و معلول کے سلسلے میں منسلک نہ کریں۔ لازم ہے کہ ہر مظہر کی توجیہ اس کے علل و شرائط سے کی جائے اور ہم وقت یا بعد میں آنے والے مظاہر پر اس کا اثر متعین کیا جائے۔ جو نظریات یا نظامات تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں وہ زیادہ تر افراد کے کارنامے ہیں اس لئے ان کی توجیہ کچھ تو اس سے ہوگی کہ یہ کن واردات و تجربات سے پیدا ہوئے اور کچھ ان کے معنفوں کے انداز فکر و سیرت سے اور ان عقائد و اغراض و مساعی سے جن کے زیر اثر ان کا ظہور ہوا۔ اگر اسناد کی بناء پر ہم وہ توجیہ جو سوانح حیات اور نفسیات پر مبنی ہے اس سے زیادہ مکمل بھی کر لیں جو موجودہ حالات میں ممکن ہے تو بھی وہ ناکافی ہوگی کیونکہ اس سے تاریخی مظاہر کے بلاواسطہ وجوہ تو معلوم ہو جائیں گے لیکن ان کے اسباب بعیدہ اور وسیع

پیمانے پر انکے روابط ہماری نظر سے اوجھل رہیں گے۔ افراد کے خیالات کم و بیش اُس حلقہ اور اکاوت پر مبنی ہوتے ہیں جس سے اُن کے نفس نے غذا حاصل کی ہے اور جس کے اندر انھوں نے تربیت پائی ہے اسی طرح اُن کے تاریخی افعال بھی زمانے کی ضروریات سے متعین ہوتے ہیں۔

دوسری جانب یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ خیالات ان کے اولین مصنفوں تک ہی محدود نہیں رہتے بلکہ وہ پھیل جاتے ہیں، اُن کی بنیاد پر جماعتیں قائم ہو جاتی ہیں اور بہت سی کتاتیں اُنکی نسبت تصنیف ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ایک علمی روایت قائم ہو جاتی ہے مآخِرین متقدمین سے سیکھتے ہیں بعد کے لوگ پہلوں کے خیالات کی تکمیل و تصحیح و تنقید کرتے ہوئے ان کو جاری رکھتے ہیں اس تسلسل میں نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اور نئے جوابات اور نئے اسالیب ظہور میں آتے ہیں فلسفے کا کوئی نظام خواہ کیسا ہی آزاد اور الگ تھلک معلوم ہو لیکن وہ حقیقت میں ایک وسیع تر تاریخی سلسلے کی ایک کڑی ہوتا ہے اور اسی ربط کے ساتھ قابل فہم ہو سکتا ہے جس قدر اس کے اسباب و علل دریافت کئے جائیں بقدر وہ تاریخی ارتقا کے کل کا ایک جزو بنتا جاتا ہے اور پھر ایک طرف یہ سوال ہوتا ہے کہ اُس کل کی توجیہ اس کے اجزائے کی جائے اور دوسری طرف یہ کہ ان اجزا کا باہمی ربط متعین کیا جائے اور جزو کی توجیہ کل کے ذریعہ سے کی جائے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی زمانے کا ایک تصور قائم کر کے تاریخی امور کو خواہ مخواہ اس کے سانچے میں لانے کی کوشش کی جائے یا واقعات کو کسی ایک مقصد کے تحت میں لایا جائے۔ اصل مطلب یہ ہے کہ خالص تاریخی اسلوب تحقیق سے تاریخی روایت کی بنیاد پر ہم ان اسباب کا پتہ چلائیں جن کے تحت واقعات زیر تحقیق ظہور میں آئے اور اس طرح سے ایک رکن کو دیگر

ارکان کے ساتھ مربوط کیا جائے جہاں تک تاریخ فلسفہ کا تعلق ہے ان اسباب و شرائط کی تحویل تین اقسام میں ہو سکتی ہے۔

(۱) زمانہ زیر تحقیق میں اس قوم کی تہذیب اور اس کے تمدن کی عام حالت کیا تھی (۲) پہلے نظامات کا بعد کے نظامات پر اثر (۳) مختلف فلاسفہ کی انفرادی سیرت + اگر فلسفیانہ نظریات کی توجہ میں ہم فقط فلاسفہ کی طبیعت اور سیرت تک محدود رہیں تو اس میں یہ خطرہ ہوگا کہ ہم محض سیرتی اور نفسیاتی حالات میں محدود ہو جائیں گے۔ دوسری طرف یہ ہے کہ اگر ہم یہ خیال کریں کہ کوئی فلسفہ کسی جماعت سے بے تعلق ہو کر پیدا نہیں ہوتا بلکہ اقوام و نوع انسان کی اجتماعی زندگی کا ایک پہلو ہوتا ہے اور کسی زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات ذہنی ترقی کی عام کیفیت دیگر علوم کے مدارج ارتقا، ان تمام چیزوں کا اثر فلسفے کی پیدائش اس کی ترقی اور اس کی کیفیت پر پڑتا ہے تو ہم اسے تاریخ تمدن کے عام اسباب کے ساتھ وابستہ کر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ اگر ہم علمی روایت کے تواتر و تسلسل اور فلسفیانہ نظاموں اور جماعتوں کے باہمی تاریخی ربط پر بہت زیادہ زور دیں تو تاریخ فلسفہ دیگر ظریعات سے الگ تھلک ایک ایسی چیز معلوم ہوتی ہے جس کا ایک معین نقطہ آغاز ہے اور اس کا ارتقا اس کے اپنے باطنی قوانین کے تحت میں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ ارتقا استفادہ زیادہ ہماری سمجھ میں آئے گا جس قدر زیادہ ہم منظر مابعد کو منظر ماقبل کا منطقی نتیجہ ثابت کر سکیں اور یہ بتا سکیں کہ تمام ارتقا کے فکر باطنی منطقی لازم کے ماتحت واقع ہوتا ہے جیسا کہ ہیگل نے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ فلسفے کی آزادانہ ترقی کے ساتھ اس کی تاریخ کا یہ پہلو قوی ہوتا جاتا ہے لیکن فلسفے کی سمت اور اس کی صورت دیگر حالات سے بھی متعین ہوتی ہے۔ اس بات کو مد نظر رکھنا چاہئے کہ مختلف عوامل کی قوت مختلف حالات میں مختلف ہوتی ہے بعض اوقات

کسی نمایاں شخصیت کی زبردست قوت تخلیق خاص طور پر موثر ہوتی ہے بعض اوقات بعد کے نظامات خاص طور پر پہلے نظامات پر منحصر ہوتے ہیں اور بعض اوقات تہذیب و تمدن کے عام اسباب کا عمل قوی ہوتا ہے۔ ایک مورخ کا کام یہ ہے کہ وہ اس امر کی تحقیق کرے کہ کسی تاریخی نتیجے کے پیدا کرنے میں ان عناصر نے کیا کیا عمل کیا اور جن نظاموں پر وہ مشتمل ہے ان میں باہمی ربط کیا ہے اور تاریخی ارتقا میں اس کو کیا مقام حاصل ہے۔

(۲) یونانی فلسفہ

ان اسباب کی تحقیق جن سے کائنات اور انسانی حیاتیات متعین ہوتی ہے، ہنر زمانے اور ہر مقام پر نفس انسانی کا موضوع فکر رہی ہے۔ ابتدا میں یہ تحقیق خالص ذوق علم سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس احساس سے کہ انسان بالاتر قوتوں کے زیر نگین ہے جنکو خوش رکھنا ضروری ہے۔ شروع میں انسان نے اس خواہش کو علمی تحقیق سے نہیں بلکہ دینیاتی شاعری کے ذریعے سے پورا کرنا چاہا۔ معدودے چند قوموں میں ایک عرصہ دراز کے بعد دینیاتی اور کونیاتی تخیلات پیدا ہوئے جن میں کائنات کی اصل اور اس کی ساخت کی نسبت زیادہ جامع نظر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی لیکن جب تک یہ افکار ضمیمات کے ساتھ وابستہ رہے ان کو فلسفہ کا پیشرو کہہ سکتے ہیں لیکن خالص فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ فلسفہ اس وقت شروع ہوا جب کہ انسان کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ مظاہر کی توجیہ فطری غلطی سے کرے۔

یہ ضرورت بعض قوموں میں الگ الگ پیدا ہوئی ہوگی جو وقت کہ اس کے اسباب مہیا ہوئے ہونگے بعض ہندوستانی

اور چینی نظامات افکار صاف طور پر ہمیں اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ دنیائی افکار سے بالکل الگ ہیں اور ہم انہیں ان قوموں کا فلسفہ کہہ سکتے ہیں لیکن اشیاء کی نسبت عقلی علم حاصل کرنے کا جذبہ ہندوستانیوں اور چینیوں دونوں کی نسبت یونانیوں میں زیادہ قوی طور پر پیدا ہوا اس لئے ایک مسلسل علمی روایت فقط انہیں لوگوں سے نکل کر ہم تک پہنچی ہے۔ ہمارے فلسفے کے بانی بھی وہی ہیں جو یونانی فلسفے کے بانی ہیں اس لئے ان کے افکار کا علم ہمارے لئے محض تاریخی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ ہمارے علمی اعراض کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔ یونانی فلسفہ اپنے روحانی موضوع علمی کمال اور منطقی ثروت کی وجہ سے قدیم دنیا کے باقی تمام علوم پر فائق ہے۔

(۳) اصلی مآخذ۔ قدما میں تاریخ فلسفہ

ہم کو جن مآخذوں سے قدیم فلسفے کا علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے اولیت ان کتابوں کو حاصل ہے جو قدیم فلاسفہ کی ہم تک پہنچی ہیں یا ان کی ضائع شدہ تصانیف کے حصے جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں یہ تمام بلا واسطہ مآخذ ہیں۔ اگر موضوع اور عقلی تصانیف کی تاریخ تصنیف اور ان کا مآخذ متعین ہو سکے تو ان سے ان حلقوں کے نقطہ نظر کی شہادت مل سکتی ہے جن کی وہ پیداوار ہیں۔ بلا واسطہ مآخذ یہ ہو سکتے ہیں کہ کسی نے آزادانہ طور پر کسی فلسفی کی شخصیت، اس کی تعلیم یا اس کے سوانح حیات کی نسبت کچھ لکھا ہو، یا ایسی کتابیں جن میں ضمتاً ان چیزوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ اس قسم میں سے نہایت بیش بہا خلاصوں کی وہ کتابیں ہیں جن میں قدیم تصنیفوں کی تصانیف کے کچھ حصے درج ہیں اینیسوس جلیوس یوسیبوس کی کتابیں اسی قسم کی ہیں جو سنہ ۳۳ء کی تصنیف کردہ معلوم ہوتی ہیں۔

اور اسی قبیل کی یوحناس اسٹوبیوس کی تصنیف غلیظ ہے (جس کا سن تصنیف غالباً سن ۵۵۰ء اور سن ۵۵۰ء کے بائیں ہے) جس کے ان حصوں کو جواب محفوظ رہ گئے ہیں دو حصوں میں منقسم کیا گیا ہے ایک اٹلوگ (Eclogues) اور دوسرا فلوریلیگیوم (Florilegium)۔ اس کے علاوہ فوٹیوس کا مجموعہ کتب ہے (جس کا سن وفات سن ۴۵۰ء ہے)۔ اسی قسم کا مواد ان مصنفوں کی کتابوں سے حاصل ہوتا ہے جنہوں نے اپنے نظریات کو قائم کرنے کے لئے اپنے پیشروں کے خیالات پر تفصیل سے بحث کی ہے اس کی سب سے پہلی مثال جہاں تک ہمیں معلوم ہے، افلاطون ہے جو پہلے مفکرین کے خیالات کو بہت شرح و بسط سے پیش کرتا ہے اس کے بعد ارسطو نے یہ کام اور بھی جامعیت سے کیا بعد ازاں بہت سے لوگ اس زمرے میں داخل ہوئے مثلاً سیرینیکا، پلوٹارک، جالینوس، سکسٹس نومیونیوس، فارفروسیس، مہیلیکیوس، پروکلو، ارسطو اور افلاطون کے شاگردین فالٹو اسکندریہ، آباء یسوعی جسن کلیمنس اور انجن ہیولاٹوس ٹرویلین آگستین تھیوڈورٹ وغیرہ۔

ارسطو نے اپنی کتاب مابعد الطبیعیات کے پہلے حصے میں اپنے پیشروں کے اصول پر ناقدانہ تبصرہ کیا جو تاریخ فلسفہ کی مستقل بحث کے لئے اولین محرک ثابت ہوا اس کے بعد تھیوفراستس نے تعلیمات طبیعیات کے عنوان سے اٹھارہ جلدوں اور بہت سے رسالوں میں اسی قسم کا کام کیا اس کے بعد یوڈیموس نے علم الحساب جیومیٹری اور ہیئت اور شاید دینیات کی بھی تاریخ مختلف کتابوں میں لکھی۔ جیسا کہ ڈیگز نے ثابت کیا ہے مختلف فلاسفہ کی تعلیمات پر وہ تبصرے جو کلیٹو آگس نے کارنیا ڈیز کی تنقید کے سلسلے میں لکھے اور جو بعد کے متذکرین کے لئے خاص طور پر معدن معلومات تھے بطرح تالیف پلاسیٹا (Placita) جو سن ۱۵۰ء ق م کے قریب ایک

نامعلوم مصنف کا کام ہے اور جسے سسرو اور دارو نے بھی استعمال کیا ہے۔ سٹو بیوس کے اکلوتے اور ٹھیکے ڈوٹ کی کتاب سب کا مدار تھیوفراستس کی کتاب تعلیمات طبیعیہ پر ہی ہے۔ تھیوفوڈوٹ اس کتاب کے مصنف کا نام اریٹوس دیتا ہے اس کا سن دوسری صدی بعد مسیح کے پہلے شملت میں ہے اور پلوٹارک کی پلاستینا کا دوسری صدی بعد مسیح کے وسط میں (Pseudo plutarchie) کے مصنف نے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے

معلومات براہ راست تھیوفراستس سے اخذ کئے ہیں اس ادبیات کے دیگر آثار آبائے کلیسا میں بھی ملتے ہیں مثلاً اریٹوس (۱۰۹ عیسوی) کلیمنٹ (۲۰۰) یوسیبوس (سن وفات قریباً سن ۳۴۰) ایپیفینیوس (سن وفات سن ۴۰۰) اور آگسٹین (سن وفات سن ۴۳۰)۔ مشرق میں انیسو کس نے جو اکادمی کے سلسلے کا فلسفی تھا، افلاطونی مشائی اور روائی تعلیمات کو ایک دوسرے سے ملا کر انتخابیت کی بناء پر ایک شرح لکھی۔ اس کے اغراض خالص تاریخی نہیں تھے اس کے بعد اور مصنفوں نے بھی اسی انداز پر کتابیں لکھی ہیں۔

فلاسفہ کے خیالات کے ان ادعائی اور تاریخی بیانات کے علاوہ ایک اور سلسلہ تصانیف بھی ہے۔ ان کے اندر فلاسفہ کے سوانح حیات کو ان کی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کیا گیا ہے۔ سقراط کی نسبت زینوفون کی یادداشتیں (Memorabilia)

اور افلاطون کے مکالمات میں جو کچھ تاریخی مواد ہے وہ اسی صنف کا ہے۔ نیز افلاطونین، سپونیٹس، زینوکرائیٹر فیلیوس اور ہرمودورس نے جو کچھ اپنے معلم کی نسبت لکھا اور جواب نامید ہے وہ بھی اسی انداز کا تھا۔ فیثاغورثیوں کی نسبت بھی اسی قسم کی کتابیں موجود ہیں۔ تاریخ فلسفہ کے اس شعبے کا خاص مقام مشائی اسکول ہے اور اس میں کام کرنے والے زیادہ تر اسکندریہ کے علماء تھے جو اس عہد سے تعلق رکھتے تھے۔ فلاسفہ کے متعلق تصنیف کردہ رسالے جن میں

ان کی تصانیف سے اقتباسات بھی درج ہوتے تھے، ان کا ذکر ارسطو اور
 تھموفراستس نے بھی کیا ہے۔ ^{۲۵} ق م کے قریب کالیماکوس نے اسکندریہ میں
 اپنی عظیم ادبی اور تاریخی تصنیف مرتب کی جو تاریخ فلسفہ کے لئے نہایت اہم تھی۔
 اسی طرح بعض اور کتابیں بھی تصنیف ہوئیں جو متاخرین کے لئے سیر اور ادبی معلومات
 کی کان بھیں۔ بس بھی کی پہلی صدی سے فیثاغورث کی تعلیمات اور اس کی تاریخ
 کی نسبت جدید متاخرین جماعت نے بہت کچھ لکھا لیکن ان کتابوں کی تنقیدی
 اور تاریخی قیمت کچھ نہیں جن کتابوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے فقط
 جسے حستہ اقتباسات یا اجزاء کا ہم کو علم ہے۔ ان اجزاء و اقتباسات کا معتد بہ حصہ
 ہم کو ایک ہی تصنیف سے حاصل ہوا ہے جو دس حصوں میں ہے یہ دیوجانس لیٹیویس
 (Diogenes Laertius) کی تصنیف ہے اور سلاطین فلاسفہ کے سوانح اور ان کی تعلیمات پر مشتمل ہے۔
 اس کتاب کی تصنیف کا سن تیسری صدی مسیحی کی دوسری چوتھائی میں ہے۔ یہ کتاب
 خواہ کیسی ہی بے احتیاطی سے یا بے تنقید لکھی گئی ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں
 کہ اس میں جو معلومات ہے وہ بیش بہا ہے کیونکہ اس سے زیادہ قدیم ماخذ
 میں سے اکثر باطل و غلط ہو چکے ہیں۔ اس معلومات کے اسناد میں اکثر ایک دو
 واسطے ہوتے ہیں لیکن اکثر بالواسطہ یا بلا واسطہ سند اور حوالہ دینے کی کوشش
 کی گئی ہے۔ نو فلاطونیسم میں سے فارفریوس (Porphyry) (۲۴۲-۳۰۴)
 نے افلاطون تک قدیم فلاسفہ کی نسبت معلومات مہیا کرنے میں بہت کام کیا ہے۔ اس
 کے مرتب کردہ فیثاغورث کے سوانح حیات اب بھی محفوظ ہیں۔

تاریخی تہبہ

فلسفہ یونان کا مبداء۔ یہ مفروضہ کہ یہ فلسفہ مشرق سے حاصل کیا گیا۔

قدیم زمانے سے یہ ایک روایت چلی آتی ہے کہ یونان کے بہت سے اساطین حکماء مثلاً فیثاغورث، دیمقراطیس، افلاطون اور بعض دیگر فلاسفہ نے اپنی حکیمانہ تعلیمات مشرقی اقوام سے حاصل کیں۔ ہیرودوٹس کے زمانے میں بھی مصری یونانیوں پر یہ ثابت کر چکی کوشش کرتے تھے کہ یونانیوں نے اپنا مذہب مصریوں سے حاصل کیا ہے۔ اور تیسری صدی قبل مسیح میں اور اس کے بعد یہ رائے اکثر ملتی ہے جسے شاید پہلے مشرقیوں نے ایجاد کیا اور بعد میں خود یونانیوں نے اسے اختیار کر کے اور ترقی دی، کہ تمام یونانی فلسفہ یا کم از کم اس کے اہم ترین نظریات اور نظامات مشرق سے یونان میں آئے۔

اسکندر کی اسکول کے یہودیوں نے دوسری صدی قبل مسیح میں یہ دعویٰ شروع کیا کہ یہ حکیمانہ تعلیم ان کے نبیوں اور صحیفوں سے لی گئی ہے۔ عیسائی مصنفین کالینٹ اور یوسیبوس سے لیکر ازمنہ وسطیٰ کے اختتام تک یہودیوں کے اس دعوے کی حمایت کرتے رہے۔ اب عام طور پر یہودیوں کے ان قصوں پر کوئی اعتبار نہیں

کرتا۔ لیکن ابھی تک اس خیال کے بہت سے حامی ملتے ہیں کہ یونانی فلسفہ مشرق سے آیا۔ عصر جدید میں اس کے سب سے سرگرم حامی روٹ (Roth) اور گلاڈسٹن (Gladisch) ہیں۔

(Geschichte der abendl. Phil. Vol. I 1846, 1862, Vol. II 1858)

اس میں کوئی شک نہیں کہ یونانیوں کے آباد اجداد اپنے ایشیائی سکونوں سے اپنی زبان کے اساسیات کے علاوہ وہ مذہبی اور اخلاقی تصورات بھی ساتھ لائے تھے جو دیگر آریائی اقوام کے مائل تھے اور اپنے اس نئے مسکن میں وہ صدیوں تک اپنے مشرقی ہمسایوں خامکر فینیقیوں سے متاثر رہے اور انھیں اثرات سے بیلا سبھی قومیت سے یونانی قومیت پیدا ہوئی۔ ہم اس روایت کو بھی قبول کرنے پر تیار ہیں کہ ریاضیات اور فلکیات کے ابتدائی عناصر یونانیوں نے مشرق سے حاصل کئے لیکن یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ انھوں نے فلسفیانہ تعلیمات اور اسالیب تحقیق مشرق سے سیکھے سوائے اسکے کہ بعد میں بعض بعض چیزیں مشرق سے ان کے ہاں پہنچیں۔ اسکندر وی اور بعد اسکندر وی دور کے مصنفین نے اکثر یہ دعویٰ کیا ہے لیکن انہیں سے کوئی بھی قابل اعتبار سند پیش نہیں کرنا اور نہ ہی اس نتیجے کو واقعات سے اخذ کرتا ہے اس کے برعکس ہم کو یہ عجیب کیفیت نظر آتی ہے کہ واقعات زیر بحث کے جس قدر قریب ہوئے جاؤ اسی قدر مصنفین انہی نسبت خاموش ہوتے جاتے ہیں اور جس قدر اُن سے دور ہوتے جاؤ اسی قدر اس رائے کو تقویت ہوتی جاتی ہے جیسے جیسے یونانی دور کی مشرقی اقوام سے واقف ہوتے جاتے ہیں ویسے ویسے ان کے فلاسفہ کے مفروضہ استادوں کی تعداد بھی بڑھتی جاتی ہے اس صورت حال سے قطعی طور پر اس کا پتہ چلتا ہے کہ بعد کے مصنفوں کے بیانات تاریخی منظرے یا شہادت پر نہیں بلکہ محض تمک پر مبنی ہیں اگر یونانی فلسفے کا مشرقی افکار پر مبنی ہونا اس بنا پر قرار دیں کہ

ان کے مابین باطنی مماثلت پائی جاتی ہے تو تاریخی حیثیت سے ان کی معین صورتوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اور بعد کی تاویلات سے قطع نظر کرنے پر یہ دھوکا رفع ہو جاتا ہے اور یہ مماثلت فقط ایسی باتوں میں پائی رہ جاتی ہے جن کی نسبت یہ تو جیہ ضروری نہیں رہتی کہ یونانی فلاسفہ نے کلاً یا جزوً اپنا فلسفہ مشرقی ماخذ سے حاصل کیا۔ قطعاً ہی بات نہیں ہے کہ یہ نظریہ ناقابل ثبوت ہے بلکہ بعض نہایت وزنی اور قطعی وجوہ اس کے خلاف ہیں۔ اسکندر کے زمانہ تک یونانیوں کا جن مشرقی اقوام سے میل جول ہو سکتا تھا ان کے ہاں صنمیات تو تھی لیکن فلسفہ نہیں تھا ان میں سے کسی قوم نے اشیاء کی فطری توجیہ کی ایسی کوشش نہیں کی تھی جو یونانی فلاسفہ کے لئے نمونہ کا کام دیکھتی اگر ان قوموں میں کسی قسم کا فلسفہ تھا بھی تو زبان کی مشکلات کی وجہ سے اس کا حصول یونانیوں کے لئے مشکل تھا۔ یونانی فلسفے پر انکی مخصوص قومیت کے خط و خال نمایاں ہیں اس کے قدیم ترین نمائندہ میں بھی وہ کیفیت نہیں پائی جاتی جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جن کے پاس کوئی علم کہیں باہر سے آتا ہے نہ کوئی ملکی اور غیر ملکی عناصر کا تضادم معلوم ہوتا ہے نہ بے سمجھے بوجھے اصول استعمال کئے جاتے ہیں اور نہ روایت کو غلامانہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اہل ایشیا میں علم بالکل مذہب پر مشتمل لوگوں کا اجارہ تھا۔ اس لئے وہ مذہبی روایات و ادارات پر منحصر تھا لیکن یونانی فلسفہ شروع ہی سے آزاد تھا اور جس قدر قدیم زمانے کی طرف جا میں ان کی قوم پر دہش کی خاص جماعت سے خالی ہوتی جاتی ہے۔ ارسطو کی شہادت قدیم تر اور زیادہ معتبر ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ مصری ریاضیاتی علوم کے بانی تھے لیکن وہ مصری یا ایشیائی فلسفوں کا ذکر نہیں کرتا گو وہ خاص طور پر متاخرین کے نظریات کو متقدمین فلاسفہ کی تعلیم میں ملا کر لکھتا ہے۔ ہیردوٹس کے زمانے میں ابھی خود مصری پروہتوں کا

ذہن بھی اس طرف منتقل نہیں ہوتا کہ یونانیوں نے اپنا فلسفہ شاید مصریوں سے حاصل کیا ہو۔ دیکھنا طبعی جیو مٹری میں بھی مصری عالموں کو اپنے ہی مقدم قرار نہیں دیتا اور افلاطون ... کو مصریوں اور فیثقیوں کی خصوصیت قرار دیتا ہے اور ... کو یونانیوں کا خاصہ سمجھتا ہے۔

یونانی فلسفہ کے قومی مآخذ

یونانی فلسفہ کی پیدائش کے اسباب مفصلہ ذیل ہیں۔ اول یہ کہ اس قوم کو فطرت کی طرف سے خاص طبیعت عطا ہوئی دو میرے یہ کہ اس کی جغرافیائی حیثیت اس کی تاریخ، اور اس کا مذہبی اخلاقی سیاسی اور فنی ارتقا، ان سب نے ایک خاص سمت اختیار کی جو فلسفیانہ تحقیق کی محرک ہوئی۔ زمانہ سلف کی کسی قوم کو یہ تمام طبعی فوائد حاصل نہ تھے کسی قوم کے اندر علی قوت، ذوق جمال اور طلب علم کے ساتھ اس درجہ وابستہ نہ تھی صحیح احساس واقعیت کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی تصویریت انفرادیت کے باریک ادراک کے ساتھ ساتھ نہایت منظم اور مناسب اجتماع افراد کی غیر معمولی قابلیت جو ان سب کو ایک خوبصورت اور غیر متناقص کلیت میں بحال دے کہیں اور اس عذگی کے ساتھ نہیں ملتی۔ ان طبعی فوائد کے ساتھ ان کو یہ فائدہ بھی تھا کہ ان کا ملک ایک ایسی عمدہ جگہ واقع تھا کہ ان کو مختلف شمس کے محرکات اور ذرائع حاصل سے پلن ان کی نعمتیں ان کو فقط جدو جہد کے ساتھ حاصل ہو سکتی تھیں۔ ان کی آبادیاں یورپ اور ایشیا کے مقام اتصال پر جزائر میں اور اوسط درجے کے زرخیز اور آباد سواحل پر واقع تھیں اسی وجہ سے یونانیوں کا سبیل جول آپس میں اور اپنے ہمسایوں کے ساتھ نہایت گہرا تھا۔ جب تک ان کے ہمسائے طاقت اور تہذیب میں ان پر فائق

رہے تب تک یونانیوں پر ان کا بہت اثر رہا لیکن آخر میں وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور اجانب کو یا مغلوب کر لیا یا یونانی تہذیب و تمدن میں داخل کر لیا اور وسیع پیمانے پر نوآبادیاں قائم کر کے اپنی قومیت کے لئے میدان عمل وسیع کر لیا۔ اس طرح سے ابتدا ہی میں یونانی شہروں کی چھوٹی چھوٹی جمہوریتوں میں ایک ایسی تہذیب کی بنیاد لی گئی جو اپنی خصوصیتوں اور اپنے تاریخی اثرات کے لحاظ سے اپنا جواب نہیں رکھتی فطرت کی نسبت وہ نظریات جن سے زمانہ ماقبل میں دیوتاؤں کی پرستش پیدا ہوئی، اب اخلاقی اور جمالی لحاظ سے زیادہ گہرے ہو گئے یہ دیوتا اب اخلاقی قوانین بن گئے اور انسانی افعال و حالات کے نصب العین ہو گئے۔ مذہب اگرچہ کبھی کبھار کثرت سے آگے نہ بڑھا لیکن اس کے اندر ایسے بار آور تخم موجود تھے جو نشوونما پا کر اعلیٰ مذہب کی صورت اختیار کر سکتے تھے۔ چونکہ ان کے مذہب میں تعلیم و عقائد کی نسبت پرستش زیادہ تھی کوئی مسلم نظام عقائد موجود نہیں تھا۔ روایتاً ایک دیو بالا چلی آتی تھی جس میں زمانے کے لحاظ سے تغیر و تبدل ہوتا رہتا تھا اور عوام اور شعرا کا خیال اس کی ہئیت بدلتا رہتا تھا۔ سب سے بڑی بات یہ تھی کہ اس قوم کے اندر پروہتوں کی کوئی ایسی باقاعدہ تنظیم نہیں تھی جسے مادی اور سیاسی قوت حاصل ہو ان تمام وجوہ کی بنا پر انکساغور اس پروہتاغور اور سقراط کو مستثنیٰ کرتے ہوئے حقیقت یہ ہے کہ یونانیوں کی حریت و ترقی فکر کو ایسی رکاوٹوں کا مقابلہ کرنا نہیں پڑا جو ازمائش وسطے میں یورپ کی عیسائی اقوام کو پیش آئیں یا جن کا مقابلہ ایشیائی اقوام کو کرنا پڑا۔ ان کے اخلاق اور قوانین میں بھی ویسی ہی آزادی پائی جاتی ہے۔ ایشینیا اور ایونیائی نوآبادیوں میں ترقی حکمت کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی حریت فکر و عمل میں ترقی ہوئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس بات کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے کہ یونانی قوم کی ترقی کا باعث ان کی ایک

دوسری خصوصیت بھی تھی کہ وہ رسوم و قوانین کی عزت کرتے تھے اور فرد اپنے آپ کو جماعت کے تحت میں رکھتا تھا اگر ان لوگوں میں یہ صفت نہ ہوتی تو ان کی جمہوری حکومتیں قائم نہ رہ سکتیں۔ زندگی کے ہر شعبے میں ان کا رویہ آزادانہ تھا اسی لئے ان کے حکیمانہ افکار میں وہ آزادی اور جرات پائی جاتی ہے جس سے قدیم ترین یونانی فلاسفہ بھی معز انہیں تھے۔ ان کی قانونی اور معاشرتی زندگی میں خاص نظم و نسق پایا جاتا تھا اس لئے ان کی فطرت کا یہ انداز ایسے نظریہ عالم کا مقتضی ہوا جس کے اندر نیز کل کے ماتحت اور کلی قوانین پر منحصر ہو۔

حیات عمرانی کی گونا گونی اور جہل پہل سے فکر و بیان کو کس درجہ ترقی حاصل ہوئی اور علمی تحریک کو کس قدر فائدہ پہنچا اس کا اندازہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ شاعری سے بھی علم و حکمت کو بہت کچھ حاصل ہوا غزلیہ رزمیہ اور ناصحانہ شاعری یونانی فلسفے کے آغاز سے قبل کی چار صدیوں میں بہت باثروت ہو چکی تھی۔ اس کے اندر یونانی اقوام کے دینیاتی کونیاتی اور اخلاقیاتی وجدانات تھائیل و اقوال کی صورت میں ثبت تھے جن کو معاصرین اور متاخرین حقائق مسلمہ خیال کرتے تھے طلوع ہوتے ہی فلسفے کا یہ کام تھا کہ ان مسلمات و مقدمات کا معائنہ کرے اور ان پر تنقیدی نگاہ ڈال کر ان کو قبول یا رد کرے۔

۷۔ چھٹی صدی ق م سے پہلے فلسفہ یونان کی ترقی

جب ہم چھٹی صدی قبل مسیح سے پہلے فکر یونانی کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں سب سے پہلے عام قسم کے دینیاتی تصورات نظر آتے ہیں جنہوں نے ہومری اور ہینر یوڈی دیومالا کی روایات میں پردرکس پائی ہے۔ لیکن اس کے باوجود چھٹی اور ساتویں

صدی ق م کے شعرا میں اس بات کے آثار پائے جاتے ہیں کہ تصور الوہیت میں تبدیلیج تیزیہ پیدا ہو رہی ہے دیوتاؤں کی کثرت سے آہستہ آہستہ زیوس کا تصور ابھرتا آتا ہے کہ وہ تمام کائنات کے اطلاق نظام کا حامل ہے۔ ایک طرف تو اس امر کو تسلیم کرنا شروع کرتے ہیں کہ الہی اور انسانی عدل میں فرق ہے لیکن اس کے ساتھ ہی شکوک بھی پیدا ہوتے جاتے ہیں اور روایات کی نسبت ناقداۃ زاویہ نگاہ ظہور میں آتا ہے۔ لیکن یہ خیال کہ خدا کی نسبت ہمارے تصورات زیادہ مندر ہونے چاہئیں زیادہ قوت کے ساتھ پانچویں صدی کے شعرا میں معلوم ہوتا ہے جبکہ فلسفہ راجح الوقت تکثیر پر اپنا حملہ شروع کر چکا تھا۔ کونیائی نظریات کی بنا ہیزوڈ کی پھیوگونی ہے افلاطون ارسطو اور یوڈیس جو قدیم ترین آرٹک پھیوگونی استعمال کرتے تھے وہ بھی اس سے بہت دور نہ تھے آرٹک پھیوگونی کی دوسری نسلیں جن سے ہم زیادہ واقف ہیں وہ یقیناً ارسطو کے بعد کی ہیں۔ ان کے اندر مختلف دینیاتی خیالات کو جمع کر دیا گیا ہے اور وحدت وجود کا رنگ ان پر طاری ہے۔ ان قدیم تکوینیات میں تکوین عالم کی نسبت جو خیالات پائے جاتے ہیں وہ نہایت سادہ ہیں اور اشیا کے فطری اسباب کا مسئلہ ابھی پیدا نہیں ہوا۔

فیرسیانڈیز ساکروسی جس کا زمانہ سنہ ۵۰۰ ق م کے قریب کا ہے اس مسئلہ کے قریب پہنچ جاتا ہے + وہ کہتا ہے کہ زیوس کرونوس اور چتھون ازلی اور آمدی ہیں اور زمین کوزیوس نے بوقلمونی جامہ پہنایا ہے۔ اور فیونیوس کو کرونوس اور دیوتاؤں نے فتح کر لیا۔ اس کے اس بیان کا مدار اس خیال پر ہے کہ آسمانی قوتوں نے زمینی قوتوں پر عمل کیا اور اس عمل میں فطرت کی بے نظرم قوتوں پر فقط رفتہ رفتہ غلبہ حاصل ہوا۔ یہ غنیماتی بیان مقامی علامات میں لپٹا ہوا ہے اور جن چیزوں کی توجیہ فطری علی سے ہونی چاہئے وہ ابھی تک دیوتاؤں کا ناقابل

ہنرمند بنی ہوئی ہیں۔ دیگر اقوام کی طرح یونانیوں میں بھی عام طور پر مذہب
 اخلاقی قوانین دیوتاؤں کے ارادے کی طرف منسوب کئے جاتے
 ہیں اور ان قوانین کے نبات کا مدار اس پر ہے کہ خدا جزا و سزا میں
 عدل کرتا ہے۔ جب سے حیات بعد الموت کا عقیدہ اس کے ساتھ
 شامل ہوا اس خیال کو اور تقویت ہو گئی۔ عہد ہومر میں بے گناہ روح
 کا عقیدہ اس سے آگے نہیں بڑھا کہ رو میں مرنے کے بعد ہیسیڈس (Hades)
 میں رہیں گی۔ جزا و سزا کے عقیدے نے اس خیال
 میں اور جان ڈال دی۔ ساتویں اور اٹھویں صدی میں یہ تبدیلی تبدیل
 ہو رہی تھی اور اس کے ساتھ ہی مذہب اسرار بھی پھیل رہا تھا اور
 تناسخ کا عقیدہ بھی اس کے ساتھ شامل ہو گیا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے
 کہ چھٹی صدی ق م سے پہلے حیات آخرت کے عقیدے کا عام خیال
 پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہوا۔ اس عقیدے کی وسیع اشاعت فیثاغورث
 نے اثر سے ہوئی جس کے اندر وہ ایک زیادہ خالص اخلاقی میلان کے
 ساتھ وابستہ ہو گیا۔ یونانیوں جیسی قابل اور زندہ دل قوم میں یہ ایک
 ضروری بات تھی کہ اخلاقی مسائل کی مذہبی بحث کے ساتھ ساتھ عقلی
 بحث بھی ترقی کرے۔ ہومر نے سیرت کے جو خاکے پیشے ہیں اور
 اخلاقی اقوال درج کئے گئے ہیں اور ہیسز یوڈ نے زندگی کے عملی قوانین
 پیش کئے ہیں اسی طرح بعد کے شعرا کی نظمیں کے بعض حصے ان
 سب سے پتہ چلتا ہے کہ اخلاق کی معقول بحث بھی ترقی کر رہی ہے
 چھٹی صدی کے گنومک شعرا، سولن، فسیلاکس اور تھیوگنس میں یہ بات
 زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ اس دور میں اس میلان کے ارتقا کا
 اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ سات عقلا میں جن لوگوں کو شمار کیا جاتا ہے
 ان کے اندر بھی یہ امر واضح ہے۔ عقلا کا قصہ ہمیں سب سے پہلے
 افلاطون کے مقالہ پروٹاگوراس میں ملتا ہے اگرچہ یہ فردج تھا اور
 عام طور پر صحیح تسلیم کیا جاتا تھا۔ یہ قصہ بالکل غیر تاریخی ہے۔ نہ صرف

ان کی نشست کی تپائی، ان کے اقوال اور خطوط وغیرہ کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا بلکہ اس بات کا ثبوت کرنا بھی ممکن نہیں کہ سات آدمیوں کو ان کے معاصرین عاقل ترین تسلیم کرتے تھے۔ مختلف مقامات پر ان کے نام بھی مختلف دئے گئے ہیں۔ اس ضمن میں مختلف زمانوں کے بائیس آدمیوں کے نام ہم کو معلوم ہوئے ہیں۔ ان میں سے چار نام ایسے ہیں جو تمام فہرستوں میں ملتے ہیں طالیس، بیاس، پٹاکوس اور سولن۔ باقی میں جو نام اکثر لئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں کلیبولس، مائسون، چلون، پیریاڈر اور اناکارس۔ حکمت یونانی کے آغاز کا تعلق حکمت علمی کے ساتھ، اس معنی خیز امر سے واضح ہوتا ہے کہ ان سات عقلا میں سر فہرست اسی شخص کا نام ہے جو یونانی طبعیین میں بھی پہلا شخص ہے۔

یونانی فلسفے کی خصوصیت اور اس کا ارتقا۔

ہیلینی طبیعت کی پیداوار ہونے کی وجہ سے یونانی فلسفے میں بھی وہی امتیازی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس ارتقا کے ساتھ اس کے اپنے خاص انداز کا ارتقا بھی شامل ہو گیا اور اس کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی گئی۔ سیاسی آزادی کے فقدان کے بعد یونانی قوم کی زندگی میں اس کو نمایاں مرتبہ حاصل ہوا۔ علمی زندگی میں قوت حاصل کرنے کے بعد جب علم و حکمت کا دور شروع ہوا تو فکر نے پہلے اس کائنات پر غور کرنا شروع کیا، یونانی اپنے تئیں جس کا ایک جزو خیال کرتا تھا اور جس کے اندر وہ براہ راست منسلک شدہ الہی قوتوں کی پرستش کا مادی تھا۔ یہ فکر اس خود اعتمادی کے ساتھ شروع ہوتا ہے جو آغاز تحقیق میں ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ پیشتر اس کے کہ وہ مشکلات اور مایوسیوں سے دوچار ہو۔ یونانیوں

جیسی قوم کے لئے تو یہ انداز بالکل فطری تھا یہ قوم اپنے ماحول سے پوری موافقت رکھتی تھی اور بہت خوش تھی اپنے دیوتاؤں سے بھی اس کا اختلاط بہت گہرا تھا اسی لئے یونانی فلسفہ ابتدا میں اپنے موضوع کے لحاظ سے خارجی فطرت کا فلسفہ تھا کیونکہ اس کا اصل مقصد کائنات کے اسباب اور اس کے ماحول کی تحقیق تھا انسان کی فطرت اور اس کے مقصد حیات کا مسئلہ کہیں کہیں منفرداً بحث میں آتا تھا اس میں بھی حکیمانہ طور پر نہیں بلکہ عام پسند طریقے سے گفتگو ہوتی تھی۔ فرید براں یہ فلسفہ اپنے انداز تحقیق کے لحاظ سے ادعائیت (Dogmatism) تھا یعنی یہ کہ وہ اسباب علم پر انتقادی نظر ڈالنے سے پہلے خارجی دنیا کی نسبت ایک نظریہ قائم کرنا چاہتا تھا۔ اپنے نتائج کے لحاظ سے وہ موجودیتی (Realistic) بلکہ مادیتی تھا۔ روحانی اور جسمانی کا امتیاز اس دور کے کہیں آخر میں جا کر انکساکوراس کے فلسفے میں معرض شعور میں آیا۔ لیکن اس سے پیشتر بھی ایرانی جنگ کے بعد یونانیوں کے حالات و حوائج میں جو تبدیلی پیدا ہو گئی تھی اس کی وجہ سے محض طبعی تحقیق سے طبیعتیں منحرف ہونے لگی تھیں۔ سوفسطائیوں نے اشیاء کے قابل علم ہونے میں ہی شک پیدا کر دیا تھا اور اس تحقیق کو چھوڑ کر وہ ایسے علم کے متقاضی تھے جو عملاً مفید ہو۔ سقراط نے نہ صرف اس عملی فلسفے بلکہ عام فلسفے کے لئے ایک جدید بنیاد قائم کی۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو نے یونانی فلسفے کو اس کی معراج تک پہنچا دیا۔ مسئلہ علم اور اسباب علم کی بحث میں منطوق پیدا ہو گئی۔ طبیعتیات پر ایک طرف اخلاقیات اور دوسری طرف مابعد الطبیعیات کا اضافہ ہو گیا تصورات کا قائم کرنا ان کی تقسیم اور ترکیب علمی تحقیق کی بنیاد قرار پایا۔ اشیاء کا غیر مادی جوہر جو فلسفیانہ تحقیق کا معروض ہے یعنی تصور منظر کے مقابلے میں ایک بلند تر حقیقت قرار پایا

روح جو ہر فکر ہونے کی حیثیت سے جسم سے متماز ہو گئی جس طرح انسان نے اپنی زندگی کا یہ مقصد تسلیم کیا کہ وہ اپنے اعلیٰ عنصر کو ترقی دے اور ادنیٰ کو اعلیٰ کے زیر حکومت کر دے اسی طرح یہ خیال قائم ہو گیا کہ فطرت کی تخلیقی فعلیت بھی اس پر مشتمل ہے کہ مادے کے اندر صورت یا تصور کو ظہور میں لائے یہ خیال نہ صرف اس زمانے کے فلسفے سے ماور ہے بلکہ عام ہیلینی نظریہ کائنات سے بھی آئے تھا۔ ظاہری اور باطنی زندگی کی موافقت اور روح اور فطرت کی سادہ وحدت میں جو یونانی زندگی کے حسن کی اصلی اساس تھی، اس نئی تعلیم سے کچھ خلل آگیا لیکن یونانی قوم کے ارتقا میں یہ تغیر واقع ہو رہا تھا اور اس کے اندر وہ چیزیں پائی جاتی ہیں جو قدیم اور جدید فلسفے میں ما بہ الامتیاز ہیں۔ سقراط اور اس کے تابعین کے فلسفہ تصور میں علمی تحریک نے اس طرح ترقی کا قدم اٹھایا جس طرح کہ پانچویں صدی میں شاعری اور سنگ تراشی نے۔ مظاہر کی کثرت میں نقطہ وہی عناصر اصلی اور حقیقی خیال کئے گئے جو ان کے اندر مشترک اور ناقابل تغیر تھے۔ فن لطیف اور علمی علم دونوں کا یہی مقصد قرار پایا کہ وہ ان کلی اور مشترک تصورات کو دریافت کریں اور ظاہر کریں حکمت اور فن دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ دونوں نصب العین کے لئے کوشاں ہوتے ہیں۔ یہ تصویریت افلاطون میں بھی فلسفہ حاضرہ کی طرح نفسی انداز کی نہیں ہے صور اشیاء الہی یا انسانی فکر کی پیداوار نہیں وہ خارج از فکر مستقل وجود رکھتی ہیں وہ اشیاء کی اصلی مثالیں ہیں جو نفس کے مقابل میں موجود ہیں۔ سقراط کی اخلاقیات اور اس سے زیادہ افلاطون کا فلسفہ قدیم یونانی نقطہ نظر سے بہت بلند ہو گیا تھا لیکن موخر الذکر کے اندر یونانی اخلاق کی جمالی اور سیاسی حیثیت باقی رہی۔ ارسطو علمی فعلیت کو ترجیح دینے کی وجہ سے اس سے آگے نکل گیا لیکن نیکی کی نسبت اس کا نظریہ بالکل یونانی ہے وہ بھی اخلاقیات کا

تعلق سیاسیات سے قائم رکھتا ہے اور مادی تفع کی خاطر کاروبار کو نظر
تختیر سے دیکھتا ہے اور یونانیوں کو غیر متہد اجانب سے برتر رکھنا
چاہتا ہے اور اسی وجہ سے غلامی کی حمایت کرتا ہے۔

صحیح معنوں میں شخصیت کا تصور نہ ارسطو میں ملتا ہے اور افلاطون
میں خاص کر افلاطون اس کے حقوق کو پوری طرح تسلیم نہیں کرتا فطرت
کا مطالعہ پوری دلچسپی کے ساتھ نہ صرف ارسطو کے فلسفے میں پایا
جاتا ہے بلکہ افلاطون کو بھی اس کی تصویریت اس بات سے نہیں
روک سکی کہ وہ عالم ظاہری کے حسن اور اس کی روحانیت کی پوری
طرح داد دے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس عقیدے میں متفق
ہیں کہ فطرت مقاصد اور ذرائع کا ایک نظام ہے فطرت کی پرورش
اور اس کی نسبت ان کی جمالی نظر اس بات کی شہادت دیتی
ہے کہ ان کے اندر ابھی تک وہ وجدانات پائے جاتے ہیں
جن سے قدیم زمانے میں یونانیوں کا مذہب پیدا ہوا تھا۔ چوتھی
صدی ق م کے بعد اسکندر کی فتوحات کی وجہ سے جو تغیرات
پیدا ہوئے ان کی بدولت فلسفہ یونان بلکہ تمام فکر یونان میں ہم
تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ تحقیق فطرت اور خالص نظری تحقیق میں
رکاوٹ اور رجعت واقع ہوئی۔ اکاڈمی اور مشائی اسکولوں کے
ساتھ ساتھ اور ان پر غالب اور فائق رد اقبول اور ایتقوریوں
کا ظہور ہوا جنہوں نے اخلاقیات کو فلسفہ کا مرکز بنادیا۔

طبیعیات میں وہ قبل سفر اطلی نظامات کے ہم نوا ہو گئے اور
ان میں سے بھی انہوں نے انہیں غاصر کو منتخب کیا اور ترقی دی
جو ان کے اخلاقی اور مذہبی نظریہ حیات سے تعلق رکھتے تھے۔
روایت اور ایتقوریت میں اخلاقیات کا بھی یہ حال ہے کہ ہمیں
کچھ تو انفرادیت پائی جاتی ہے اور کچھ مجرد ہمہ وطنیت۔ ان دونوں
فلسفوں میں بہت سی باتوں میں اختلاف ہے لیکن یہ خیال

ان میں مشترک ہے کہ انسان کو قومیت کے حدود سے ماورے اور خارجی حالات و اسباب سے بے نیاز ہونا چاہئے اور عارف کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے باطن میں اطمینان پیدا کرے۔ ان امور میں معاصر متشککین بھی ان سے موافقت رکھتے ہیں لیکن وہ اس مقصد کو ایک دوسرے راستے سے حاصل کرنا چاہتے تھے یعنی علم سے بالکل دست بردار ہو کر۔ ان مذہبوں کے باہمی ارتباط اور مذاہب متقدمین کے اثر سے جدید اکاڈمی کی تشکیل کے خلاف ایک رد عمل واقع ہوا۔ یعنی وہ انتحابیت جو اکاڈمی میں تو نہایت قوی تھی لیکن رواقیین اور مشائیین میں بھی داخل ہو گئی تھی اور انیسیدیموس (Anesidemus) کے اسکول میں اس نے ایک بنیاد پر پیدا کر لیا تھا۔ جدید فیتاغوریوں اور ان کے ساتھ وابستہ افلاطونیوں میں اس زمانے کے انتحابی اور ارتیابی میلانات نے متحد ہو کر وحی و الہام کا ایک نیم ایشیائی فلسفہ پیدا کیا جس کا نشو و نما کچھ تو یونانیت سے ہوا اور کچھ یہودیہ، عیسویت سے۔ مسیح کے بعد کی ابتدائی صدیوں میں یہ انداز فکر زیادہ زیادہ پھیلتا گیا اور تیسری صدی کے وسط میں فلاطینوس نے اسی بنیاد پر ایک جامع نظام قائم کر دیا جو دیگر فلسفوں پر غالب آگیا یا اس نے انکو اپنے اندر لے لیا۔ نو افلاطونی اسکول چھٹی صدی میں بے شیرازہ ہو گیا اور اس کے بعد یونانی فلسفہ اپنی مخصوص حیثیت میں منقطع تاریخ سے محو ہو گیا اگرچہ خارجی عناصر کے ساتھ مرکب ہو کر ازمنہ وسطیٰ اور عصر جدید میں نئی قسم کی تہذیبوں میں اس نے اپنے تسلسل حیات کو قائم رکھا۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ ارتقا فکر یونان کو اپنے مہد سے دور ہٹاتا گیا لیکن اس کی بعض اہم خصوصیتیں اس امر کو یاد دلانے کے لئے باقی رہیں کہ اس کی جڑیں ابھی تک یونانی سرزمین

ہی میں ہیں۔ رواقیین کی اخلاقیات میں عقل اور حواس کا تضاد بہت شدید صورت میں موجود تھا لیکن فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا ان کا اہل اصول رہا۔ طبیعیات میں رواقیین افلاطونی ارسطاطالیسی ثنویت کو چھوڑ کر ہیراقلیٹوس کی مادیت حیات (Hylozoism) کی طرف عود کیا۔ کائنات کی نسبت ان کا غایتی نظریہ ان کو عام مذہب کی تشبیہ یہ انسان کے قریب لے گیا اور اپنی دینیات میں انہوں نے ان خیالات کی حمایت کی جن کو سائنس نے عرصہ دراز سے ترک کر دیا تھا ایتھور اپنی میکا بھی طبیعیات کی وجہ سے عام عقیدے اور فطرت کی غایتی توجیہ دونوں کا مخالف تھا لیکن جمالیاتی ضرورت سے مجبور ہو کر اس نے دیوتاؤں کی نسبت ایک جدید اگرچہ ناقص عقیدہ قائم کیا۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے رواقیین سے بھی زیادہ یونانی اخلاقیات کے قدیم سیاسیانہ عنصر کو ترک کر دیا لیکن جستی اور روحانی زندگی کی موافقت جو اس کا عملی نصب العین تھا اصلی یونانی نظریہ کے بہت مطابق تھا۔ اریٹائی مذاہب بھی اپنے عملی اصولوں میں اس خیال سے بہت دور نہ تھے لیکن علم کے ناممکن ہونے کو فطری سمجھ کر ان کو ایسا اطمینان حاصل تھا جو عیسائیت کے عہد میں آسانی سے ممکن نہ رہا۔ نوقینا غوثیت اور نوافلاطونیت میں بھی جو عالم یونانی سے عالم عیسویت کی طرف عبور کے مظاہر ہیں، یہ امر صاف طور پر واضح ہے کہ ان کا تعلق قدیم انداز فکر کے ساتھ باقی ہے۔ اگرچہ ان نظامات میں عالم مرئی کو عالم غیر مرئی کے مقابلے میں بہت ادنیٰ قرار دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عالم مرئی کی نسبت یہ خیال بھی ہے کہ وہ روحانی قوتوں کا مظہر اور اپنے انداز میں کامل ہے۔ عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کائنات کو مخلوق سمجھتے تھے اس کے مقابلے میں ان فلسفوں نے کائنات کو حسین اور ازلی قرار دیا۔

یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری مامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی کہ فوق الانسان اعیان کا ایک سلسلہ اور الہی قوتوں کی ایک تدریج ہے جس کی مدد سے انسان خدا تک پہنچتا ہے۔

دورِ اول

قبل سقراطی فلسفہ

(۹) راہِ ارتقا

یونانیوں میں کائنات کی علمی توجیہ کی سب سے پہلی کوشش تالیس ملٹی نے کی اور اس کے بعد اس کے ہم وطنوں انکسیمنڈر اور انکسامینز نے۔ بعد ازاں دیوجانس ابولوٹومی اور قدیم ایونیائی اسکول کے دیگر نمائندوں نے اس کوشش کو جاری رکھا ایونیوں فیث غورث اور زینوفینز کے ذریعہ سے ان کوششوں کا رخ جنوبی اطالیہ کی طرف پھر گیا جہاں پر تحقیقات ایسی آزادی سے ہوئی کہ الگ الگ فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے۔ یہ سب قدیم ترین مذاہب جن کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوئی فقط اس بات میں مشترک ہیں کہ اشیاء کے علل میں وہ فقط جوہری علل تلاش کرتے ہیں یعنی کہ اشیاء کس جوہر سے بنی ہیں جو اب بھی ان کی اصلی حقیقت ہے لیکن ابتداء سے حیات و کائنات تغیر اور فنا و بقا کا مسئلہ اور ان مظاہر کی علت کلی کی تلاش ابھی تک ان کے تفکر کا جزو نہیں قدیم ایونیائی فلسفہ فقط یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کس مادے سے اور کس طرح

ہی۔ فینا غورٹی اشیاء کا جوہر عدد میں تلاش کرتے ہیں اور اشیاء کے وجود و صفات کو مظاہر کے مستقل اور معین حساب اعداد سے اخذ کرتے ہیں۔ ایلیاٹی فلسفہ وحدت کائنات کے خیال سے شروع کر کے پارمینائڈیز کے فلسفے میں وجود محض کو کائنات کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور وجود سے عدم کو مطلقاً خارج کر کے اشیاء کی کثرت اور حرکت کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔

ہراکلیٹوس فطری فلسفیانہ تحقیق میں ایک نئے باب کا آغاز کرتا ہے۔ یہ دعویٰ پیش کر کے کہ مادے کے مسلسل تغیر اور اس کی ترکیب و تخریب میں کسی چیز کو سوائے قانون تغیر کے ثبات حاصل نہیں اس نے بعد میں آنے والے مفکرین کے لئے یہ سوال پیدا کر دیا کہ مظاہر کے تغیر اور حرکت کی توجیہ کی جائے۔ ایپیڈوکلیر لیوپیٹس اور انکساگوراس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ناقابل تغیر مادی جواہر کے اتصال اور انفصال سے حدوث و تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اس طریقے سے حدوث کا ماخذ بھی ایک اصلی اور ناقابل تغیر وجود قرار پاتا ہے جو اس حیثیت سے پارمینائڈیز کے وجود مطلق سے الگ قسم کا ہے کہ اس کے اندر کثرت اور تقسیم پذیری پائی جاتی ہے لیکن دوسری حیثیتوں سے اس میں بھی وہی اصلی صفات پائے جاتے ہیں۔ ایپیڈوکلیر ان اصلی اور ابتدائی جواہر کو ایک دوسرے سے کیفیت الگ الگ سمجھتا ہے۔ ان کی تعداد محدود ہے لیکن ان کی تقسیم لامتناہی ہو سکتی ہے۔ لیوپیٹس ان کو کیفیت یکساں خیال کرتا ہے لیکن لا تعداد اور ناقابل تقسیم۔ انکساگوراس کے نزدیک ان کی کیفیت الگ الگ ہے تعداد میں لا محدود ہیں لیکن ان کی لامتناہی تقسیم ہو سکتی ہے۔ حرکت کی توجیہ کے لئے جس پر جواہر کی ترکیب اور تقسیم کا مدار ہے، ایپیڈوکلیر ایک افسانوی طریقے سے عناصر کے ساتھ محرک قوتوں کو شامل کر دیتا ہے۔

لیوٹس اور دیمقراطیس ذرات کو خلا میں ڈال دیتے ہیں۔ انکسگوراس ایک ایسی روح کی طرف رجوع کرتا ہے جو صانع عالم ہے۔ یہاں پر طبیعیات کے نقطہ نظر کو پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے۔ سوفسطائی تعلیم نے اس کو اصولاً ترک کر دیا اس نے علم کے ہر امکان سے انکار کیا اور فلسفے کو عملی زندگی کے مسائل میں محدود کر دیا اور عملی زندگی کو بھی ایسے اصولوں سے محروم کر دیا جو کلیتہً صحیح ہوں۔ یہیں پر سقراط کی اصلاح فلسفہ کی ضرورت پیش آئی۔ سوفسطائیت کے کیٹرفہ اور مشکوک نتائج سے یہ رد عمل لازم تھا۔

(۱۰) سب سے قدیم متن مذاہب فلسفہ

(الف) تھالیم ایونیائی۔

(Thales)

تالیس جو سولن اور کرلیسوس کا معاصر تھا ملطہ کا باشندہ تھا اس کے آباء اجداد بیئین کا ڈیمین تھے۔ اپولوڈورس نے اس کی پیدائش کا سن ۶۲۴ ق م دیا ہے لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ ۶۲۴ ق م ہے اور اس کا سن وفات ۵۴۵ اور ۵۴۶ کے لگ بھگ ہے۔ سات عاتلوں کی فہرست میں اس کا نام سب سے اوپر لکھا جاتا ہے اور جو کچھ اس کی نسبت کہا گیا ہے وہ ایکس بات کی شہادت ہے کہ اس کی حکمت عملی اور سیاسی قابلیت لوگوں کے نزدیک بہت بلند مرتبے کی تھی۔ یہ بات بھی بہت مشہور ہے کہ وہ ریاضیات اور ہیئت کا علم رکھتا تھا جو یوڈیمس کے نزدیک اس نے فیثیقہ اور مصر میں حاصل کیا اور یونان میں اس کی اشاعت کی۔ اس کے ثبوت میں اکثر یہ بات کہی گئی ہے کہ اس نے اس سوچ گر بن کی پیش گوئی کی جو جیولین کی تقویم کے مطابق ۵۸۵ م مئی ۵۸۵ ق م کو واقع ہوا۔ یقیناً اسی قسم کی ریاضیاتی تحقیق اور اس سے پیدا شدہ حکیمانہ ذوق نے اس کو اس بات کی طرف

راغب کیا ہو گا کہ توہمات و روایات کو برطرف کر کے اشیاء کے اصلی جوہر کو تلاش کرے۔ یہ لازمی بات تھی کہ جس طرح اس کی ریاضیات ابتدائی سی تھی اسی طرح اس کی طبیعیات بھی ابتدائی قسم کی ہو۔ اس نے کہا کہ تمام چیزیں پانی ہی سے پیدا ہوئیں اور پانی ہی کی بنی ہوئی ہیں زمین کی نسبت اس نے یہ کہا کہ وہ پانی پر تیرتی ہے۔ ارسطو اس نظریہ کے دلائل بھی بیان کرتا ہے لیکن محض اپنے قیاس سے، کیونکہ اس کے پاس تالیس کی کوئی کتاب نہیں تھی نہ ہی اس کی کسی تصنیف کا وجود تھا۔ بعد کے مصنفوں نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے اور ان میں کے دلائل بھی بیان کئے ہیں، ان کو جعلی تصور کرنا پڑے گا۔ تالیس نے اس کی کوئی فرید توجیہ نہیں کی کہ اشیاء پانی میں سے کس طرح بنتی ہیں۔ اس کا غالباً یہ خیال تھا کہ قوتِ فاعلہ براہِ راست مادے کے ساتھ وابستہ ہے اور قدیم مذہبِ فطرت کے انداز میں وہ اس قوت کو زندگی کی قوتوں کے حامل تصور کرتا تھا جیسا کہ اس کے ان بیانات سے چلتا ہے کہ ”سب کچھ دیوتاؤں سے معمور ہے اور مقاطیس میں بھی روح ہے کیونکہ وہ لوہے کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ہمارے پاس اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ وہ اس صورت گر قوت کو خدا روح یا روح کائنات قرار دے کر مادے سے ممتاز سمجھتا تھا۔“

اس طبعی نظریہ کی ابتدائی صورت میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی لیکن اس کی اہمیت یہ تھی کہ طبعی انداز پر غور و فکر شروع ہو گیا۔ اس سلسلے میں اناکسیمنڈر تک پہنچ کر بھی خاصی ترقی ہو گئی۔

(۱۱) اناکسیمنڈر (Anaximander)

یہ اہم اور یا اثر مفکر تالیس کا ہم وطن تھا اس لئے یقیناً اسکے

فطریات سے واقف ہو گا۔ اس کا سن پیدائش ۶۱۰ء یا ۶۰۰ء ق م ہے اور سن وفات ۵۴۰ء یا ۵۳۰ء ق م کے کچھ بعد۔ وہ اپنے زمانے میں علم ہیئت اور علم جغرافیہ میں نمایاں حیثیت رکھتا تھا۔ تالیس نے جو کونیائی تحقیق شروع کی تھی اس نے انکو آزادی کے ساتھ جاری رکھا اور نتائج کو ایک کتاب میں درج کیا جو بہت جلدی ناپید ہو گئی۔ فیسیائڈز کے دوش بدوش یہ شخص یونان کا قدیم ترین شرفیوس اور سب سے پہلا فلسفی مصنف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام اشیاء کا آغاز ایک لامحدود مادے سے ہوا۔ تمام چیزیں اسی مادے سے ابھرنی اور دوبارہ تباہ ہو کر اسی میں مل جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے جرم کے لئے کفارہ پیش کرے۔ اس ابتدائی مادہ کو وہ نہ تو چار عناصر پر مشتمل سمجھتا ہے اور نہ کوئی ایسا جو ہر خیال کرنا ہے جو ہوا اور آگ یا ہوا اور پانی کے بین بین ہے اور نہ ایسے مخصوص جو اہر کا مرکب تصور کرتا ہے جس کے اندر یہ عناصر معین طور پر اور کیفاً ممتاز حیثیت سے موجود تھے جیہو فراسٹس کے صاف بیان سے اور ارسطو کے اقوال سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انکسینڈریا تو وجود لامحدود کو تمام مادی جو اہر سے الگ خیال کرتا تھا یا اس کی مخصوص ماہیت کی نسبت اس نے کچھ بیان نہیں کیا یا اس کی مراد عام مادے سے تھی نہ کہ کسی خاص قسم کے مادے سے۔ اس کا استدلال یہ تھا جو یقیناً غلط تھا کہ ابتدائی مادہ لامحدود ہونا چاہئے ورنہ وہ اشیاء کے بنانے میں خرچ ہو کر ختم ہو جائیگا ابتدائی مادہ غیر محدود غیر مشق اور ناقابل فنا ہے اور اس کی حرکت بھی ازلی ہے مختلف قسم کا مادہ الگ الگ ہو جاتا ہے پہلے گرم اور سرد میں انفریق پیدا ہوا ان دونوں سے نمی پیدا ہوئی پھر نمی سے زمین ہوا اور کرہ نار میں انفصال پیدا ہوا جو زمین کے گرد ایک خول کی طرح چڑھ گیا۔ جب یہ چھوٹا تو آگ سے بھرے ہوئے گول گول کرے

الگ الگ ہو گئے جن کے اندر سوراخ تھے۔ ہوا کی موجوں نے ان کو حرکت دی اور انھوں نے زمین کے گرد گھومنا شروع کیا۔ زمین کی شکل سلنڈر کی طرح ہے اور اس کا میلان افقی سمت میں ہے، ان پیوں کی شکل کے پھلوں میں جو سوراخ ہیں، گھومتے ہوئے ان سوراخوں میں سے آگ نکلتی ہے، جس کا سلگنا زمین کے بخارات کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ انھیں سے یہ صورت پیدا ہوتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ ستارے فضا کے آسمانی میں گردش کر رہے ہیں۔ یہ خیال ہمیں بہت عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن اہل علم فطریہ کی باتا عہدہ حرکت کی یہ سب سے پہلی میکاکی توجیہ ہے جو بعد کے نظریہ بروج کے انداز کی ہے۔ زمین پہلے سیال حالت میں تھی وہ بتدریج خشک ہوئی تو اس پر جاندار پیدا ہوئے آغاز انسان سے ہوا لیکن پہلے انسان پھلیوں کی طرح تھا اور پانی میں رہتا تھا غلطی پر وہ اس وقت آیا جبکہ خشکی پر زندہ رہنے کی قابلیت اس میں پیدا ہو گئی انکسینڈر اپنی کوفیات کے مقدمات کے موافق اس بات کا قائل تھا کہ دنیا پیدا ہوتی اور فنا ہو کر پھر پیدا ہوتی رہتی ہے اور اس تو اترو تو الی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ یہ ایک قابل اعتبار روایت ہے جس کے اسناد کا پتہ تصوفراستس تک چلتا ہے۔ شلار ماخر نے غلطی سے اس کو رد کر دیا ہے۔

(Anaximenes)

(۱۲) انکسیمینز

انکسیمینز بھی ایک ملطی تھا جس کو بعد کے مصنفوں نے انکسینڈر کا شاگرد قرار دیا ہے اس تلمذ میں یہاں تک صداقت ضرور ہے کہ اس کی تعلیم پر اس کے پیشرو کا اثر بہت واضح ہے۔ اس کا زمانہ حیات تخمیناً ۵۸۵ء اور ۵۲۵ء ق م کے مابین ہے۔

آیونی نثر میں اس کا ایک رسالہ تھا جس کا ایک بہت نمودار سا حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔

طبیعیاتی نظریہ میں انکسینڈر کا خیال انکسینڈر سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ بے تعین لا محدود مادے کو اصل اول قرار نہیں دیتا بلکہ تالیس کی طرح مادے کو وہ کیفاً متعین سمجھتا ہے لیکن اس بات میں وہ پھر انکسینڈر کے موافق ہو جاتا ہے کہ وہ اسے ایسا جوہر قرار دیتا ہے جس کے اندر انکسینڈر کے جوہر اعلیٰ کے صفات پائے جاتے ہیں یعنی لا محدودیت اور لائزل حرکت۔ ہوا کے اندر یہ دونوں صفتیں پائی جاتی ہیں ہوا کی وسعت فضا میں لا محدود ہے اور اس میں مسلسل حرکت اور تغیر بھی پایا جاتا ہے اور جانداروں کے اندر وہ تمام حرکت اور زندگی کی اساس ہے۔ یہ نظریہ اس قدیم خیال کے مطابق ہے کہ روح ایک ذی حیات ہوا ہے۔ ”جس طرح ہوا ہماری روح کی حیثیت میں ہماری ہستی کو مجتمع رکھتی ہے اسی طرح نفس اور ہوا تمام کائنات کی حامل ہے۔“ اپنی ازلی اور ابدی حرکت کی وجہ سے ہوا میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے وہ دو قسموں کا ہے ایک تلطیف اور ایک تکثیف۔ تلطیف کے ساتھ حرارت اور تکثیف کے ساتھ ٹھنڈک وابستہ ہے۔ تلطیف سے ہوا آگ بن جاتی ہے اور تکثیف سے بادل پانی مٹی پتھر وغیرہ بنتے ہیں۔ یہ خیال اس نے یقیناً کرہ ہوا کی کیفیات سے اخذ کیا۔ کائنات کی تکوین میں پہلے زمین بنی۔ وہ اس کو طشت کی طرح چھٹی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہوا اس کو اٹھائے ہوئے ہے۔ جو بخارات اس سے اٹھتی ہیں وہ تکثیف ہو کر آگ بن جاتے ہیں۔ ستارے اس آگ کے وہ حصے ہیں جو ہوا کے دباؤ سے ٹھوس ہو گئے ہیں۔ وہ بھی زمین ہی کی شکل کے ہیں اور اس کے اوپر تیرتے پھرتے ہیں اس امر کی قابل اعتماد

شہادت موجود ہے کہ انکسیمینز انکسیمندر سے اس عقیدے میں متفق تھا کہ کائنات بالکل ار پیدا ہوئی اور فنا ہوتی ہے +

قدیم آیونی اسکول کے متاخر پیرو

۱۳. دیوجانس (Diogenes)

ملطی فلاسفہ نے چھٹی صدی میں جس مذہب کی بنا ڈالی تھی وہ پانچویں صدی ق م میں بھی نمودار ہوا - ہیپو (Hippo) جس کا زمانہ اس صدی کی دوسری تہائی میں تھا تالیس کا ہم خیال تھا کہ پانی یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ نمی کائنات کا اصلی مادہ ہے - یہ نتیجہ اس نے حیوانی زندگی کی مثال سے نکالا اس کے نزدیک رُوح ایک نمی ہے جو تخم سے پیدا ہوتی ہے - پانی سے آگ پیدا ہوئی اور جب آگ نے پانی پر فتح حاصل کی تو دنیا بنی - انکسیمینز کا ہم خیال ایڈیوس (Idaeus) تھا جس نے یہ تعلیم دی کہ ہوا اصلی مادہ ہے - بین بین کے نظریات بھی جن کا ارسطو بغیر کسی نام لینے کے ذکر کرتا ہے اکثر انکسیمینز کے نظریات کے حامل ہیں - سنہ ۲۵ ق م میں بھی دیوجانس نے انکساگورس کی اس تعلیم کے خلاف کہ ایک رُوح صانع کائنات ہے، وحدتی مادیت کی حمایت کی کوشش کی اور کہا کہ انکساگورس جن صفات کے لئے رُوح کو ضروری سمجھتا ہے وہ ہوا ہی کے اندر مل سکتے ہیں دیوجانس کہتا ہے کہ انکساگورس کے لاتعداد اصلی جواہر کے مقابلے میں تمام اشیاء کے لئے ایک مشترک مادہ فرض کرنا پڑے گا ورنہ اشیاء کی ترکیب ان کا عمل اور رد عمل ناممکن ہوگا - یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مادہ ایک عقلی جوہر ہو جس کا ثبوت کچھ تو کائنات کے اندر

نظم و نسق سے ملتا ہے اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کی زندگی سے۔ یہ تمام خصوصیات ہوا کے اندر جمع ہیں۔ ہوا ہی سے تمام چیزوں کا خمیر ہوتا ہے اور ہوا ہی زندگی حرکت اور شعور پیدا کرتی ہے اسلئے ہوا ہی وہ اصلی لا محدود عقلی جوہر ہے جو تمام اشیاء کو ترتیب دیتا اور ان پر حکومت کرتا ہے تمام چیزیں ہوا ہی کی تبدیل صورتیں ہیں ان کی تبدیلی ہیئت تلطف اور تکثیف یا حارارت اور برودت سے پیدا ہوتی ہے کثیف اور بھاری مادہ نیچے گرتا گیا اور ہلکا مادہ اوپر چڑھتا گیا اسی طرح سے دو مختلف حصے ہو گئے ایک زمین اور دوسرے اجرام فلکیہ۔ سورج کی گرمی کے اثر سے زمین کے کچھ حصوں سے نباتات حیوانات اور انسان پیدا ہوئے۔ جانداروں کی روح ایک قسم کی ہوا ہے جس میں سورج کی طرح کی گرمی تو نہیں لیکن کربہ ہوائی سے زیادہ گرم ہے جانداروں کی قسموں کا مدار ہوائی روح کی قسموں پر ہے۔ دیو جانش نے نہایت ذہانت سے یہ کوشش کی کہ جسمانی اور حیوانی زندگی خصوصاً دوران خون اور فعلیت حواس کی توجیہ اپنے نظریہ کے مطابق کرے۔ وہ بھی ہیراقلیستوس اور ایونی فلاسفہ کے ساتھ اس عقیدہ میں متفق ہے کہ عالم بار بار بتنا اور فنا ہوتا رہتا ہے۔

(ج) فیثا غورثیین

۱۴ فیثا غورث اور اسکا اسکول۔

فیثا غورث کے تاریخی حالات بہت پہلے سے ہی غیر تاریخی افسانوں اور افسانوں کے ساتھ مل جل گئے تھے جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا روایتیں اور زیادہ موضوع ہوتی گئیں اس کی تعلیم میں بھی، خصوصاً ہرید فیثا غورثی اسکول کے طلوع اور جعلی تصانیف کی کثرت کے بعد، موضوع عناصر اس طرح غلط ملط ہو گئے ہیں کہ

حقیقی کو غیر حقیقی سے جدا کرنا نہایت مشکل کام ہو گیا ہے۔ فیثا غورٹی اسکول اور اس کے بانی کی نسبت فقط چند باتیں کسی قدر یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہیں اور ان کی تعلیم کی نسبت فقط وہی حصے قابل اعتماد ہو سکتے ہیں جو فلوپلاس کی تحریروں کے اصلی اجزاء اور سلاطیس کے بیانات اور ان تحریرات سے ملتے ہیں جن کو ہم جائز طور پر یقین و خراسنس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔

فیثا غورٹ مینسارکس کا بیٹا تھا اس کی جنم بھوم ساسوس ہے جہاں اس کے آباؤ اجداد جو پیرینیس پہلا سچین تھے فلیوس سے ہجرت کر کے گئے تھے۔ اس کے زمانہ حیات کی نسبت جتنے مختلف اور متضاد بیانات ملتے ہیں ان سے فقط اتنی بات غلبہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ قریباً سن ۸۰۰ء - ۷۵۰ء ق م میں پیدا ہوا۔ سن ۵۰۰ء - ۴۵۰ء ق م میں اٹالیہ آیا اور اس نے چھٹی صدی کے آخر یا پانچویں صدی کے آغاز میں وفات پائی۔ ہیراقلیتوس بھی اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم تھا۔ لیکن اس کی اس معلومات کا ماخذ ہمیں معلوم نہیں۔ اس کی سیاحتوں کی نسبت متاخرین کے بیانات اور جنوب و مشرق کے مالک سے جو تہذیب اور علوم و فنون اس نے سیکھے یہ باتیں کئی وجوہ سے ناقابل اعتبار ہیں اول تو یہ کہ ان کے راوی بہت غیر معتبر ہیں دوسرے یہ کہ یہ بیانات بہت بعد کے زمانے کے ہیں علاوہ ازیں جن حالات میں یہ بیانات ظہور میں آئے وہ خود ان کو مشکوک بنادیتے ہیں۔ ان کا ماخذ تاریخی یا دوا نہیں۔ تناسخ کے سلسلے اور بعض آرنک فیثا غورٹی شعائرات و رسوم کی بنا پر بعض لوگوں نے اہلک سے کام لیا ہے۔ فیثا غورٹ کی مصر میں موجودگی کی نسبت بھی جس کا غیر غلبہ ہونا داخلی شہادت سے ثابت نہیں کر سکتے، قدیم روایات میں کچھ نہیں ملتا۔

اس کی سب سے قدیم شہادت اسوکرائٹس کا ایک خطبہ ہے جس کو تاریخی حقیقت سے قابل اعتبار ہونے کا دعویٰ نہیں۔ فیثا غورث کے مصر میں قیام کی نسبت ہیروڈوٹس بالکل ناواقف معلوم ہوتا ہے اور جو فلسفہ وہ مصر سے یونان میں لایا اس سے اسوکرائٹس بھی یقیناً کوئی علمی نظریات نہیں بلکہ ایک اصلاحی دستور العمل مراد لیتا ہے ارسطو اور افلاطون کی نسبت یہ بات اغلب معلوم نہیں ہوتی کہ وہ فیثا غورثیت جیسے با اثر نظام کا ماخذ مصر کو قرار دیں۔ یہ بات زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتی ہے کہ فیسیاڈینز اس کا استاد تھا لیکن یہ بھی یقینی نہیں۔ اس کو انکسینڈر کا پیرو قرار دینا محض ایک قیاس کی بات معلوم ہوتی ہے لیکن تھمان غالب یہ ہے کہ اس کے بیٹے نظریہ کا اثر فیثا غورث کی تعلیم پر ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تبلیغ و تعلیم کا کام وطن میں شروع کر کے جنوبی اطالیہ کو میدان عمل بنایا اس نے کروٹونا میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہاں پر ایک انجمن قائم کی بہت سے اطالوی اور سسلی کے یونانی اس کے رکن ہو گئے۔ بعد کی روایات کی رو سے وہ ان علاقوں میں نبی اور صاحب کرامات شمار ہوتا تھا۔ اس کے پیرو رہبانوں کی طرح رہتے تھے اشیاء کی ملکیت ان کے ہاں مشترک تھی گوشت اور سیم کی بھلی نہیں کھاتے تھے اولیٰ کپڑے نہیں پہنتے تھے اور اپنی جماعت کے اسرار کو شدت سے پوشیدہ رکھتے تھے تاریخی نقطہ نظر سے فیثا غورثی جماعت بھی انھیں سب سے جماعتوں کی طرح معلوم ہوتی ہے جو اس زمانے میں عام تھیں۔ ہیروڈوٹس جن وجد و مستی کی محفلوں کا ذکر کرتا ہے وہ اس کا بھی مرکزی عنصر تھیں اور زینوفینز نے او انگوں کی تعلیم کا جو ذکر کیا ہے وہ اس کا خاص عقیدہ تھا۔ جو لوگ اس کے رکن ہوتے تھے ان کے

یہ تقاضا ہوتا تھا کہ وہ اپنی زندگی کو پاکیزہ رکھیں لیکن بہترین شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی بہت مشکل بات نہ تھی اور فقط چند معمولی باتوں سے پرہیز کا نام تھا۔ فیثا غورثی جماعت اس قسم کی دوسری جماعتوں سے اس بات میں امتیاز رکھتی تھی کہ اس کے اندر فیثا غورث کے مذہب اور اس کی صوفیانہ تعلیم نے اخلاقی اور اصلاحی رنگ اختیار کیا اور دُور پائی رسوم اور نظریہ حیات کے مطابق اس کے ارکان جسمانی اور عقلی صحت اخلاق اور ضبط نفس کی کوشش کرتے تھے۔ ان مساعی کے ساتھ ساتھ بہت سے علوم و فنون و صنائع، جسمانی ورزش موسیقی طب اور دیگر علمی جدوجہد اس کے بانی کے اسوہ کے مطابق جاری تھی۔ چوتھی صدی کے آغاز تک ریاضیاتی علوم کا خاص مرکز فیثا غورثی جماعت ہی تھی۔ اس کے ساتھ فطرت کی نسبت وہ عقیدہ بھی تھا جو فیثا غورثی نظام فلسفہ کا خاص موضوع تھا۔ فیثا غورث کی اخلاقی اصلاح کا لازماً سیاسی اصلاح کی صورت اختیار کر لینا اس زمانے کے یونانیوں کی طبیعت اور ان کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک لازمی بات تھی۔ سیاست میں فیثا غورثی اپنی رُوح تعلیم کے مطابق دُور پائی امرائی ادارات کے حامی تھے جن کا مقصد فرد کو کلیئہ جماعت کے ماتحت رکھنا تھا۔ یہ لوگ یونان کبرائے کے بہت سے شہروں پر اسی انداز سے حکومت کرتے تھے۔ فیثا غورثی جماعت کی اس سیاست کی وجہ سے اس پر اکثر حملے بھی ہوئے جن کی وجہ سے فیثا غورث کروٹونا سے میثا پوٹیم چلا گیا جہاں اس نے وفات پائی۔ کئی سال کی پرغاش کے بعد کروٹونا میں فیثا غورثیوں کی مجلس کا مقام جلا دیا گیا جو غالباً ۳۸۵ء سے ۳۳۷ء ق م کا واقعہ ہے اس کے بعد آزدادی کا بازار گرم ہوا یہ ہنگامہ تمام جنوبی اطالیہ میں پھیل گیا بہت سے فیثا غورثی اس میں

ہلاک ہوئے اور باقی منتشر ہو گئے۔ انھیں جلا وطن لوگوں میں سے جن کی وجہ سے وسط یونان فیتا غورثیت سے واقف ہوا فلولا اور لائیس بھی تھے جو ٹھیکیز میں رہتے تھے۔ یورائوس فلولاں کا شاگرد تھا۔ ارسو کینوس کہتا ہے کہ اس کے طالب علم آخری فیتا غورثی تھے۔ چوتھی صدی کے آغاز میں ہمیں کلائٹاس، ٹارٹم میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مشہور آرکائٹاس، جسکی وجہ سے دوبارہ فیتا غورثیت کو ایک بڑی جماعت کی رہنمائی حاصل ہوئی۔ اس کے زمانے کے کچھ ہی بعد فیتا غورثی حکمت کا چراغ اطلالیہ میں بھی بجھ گیا۔ لیکن فیتا غورثی اسرار نہ صرف قائم رہے بلکہ پھیلنے لگے۔

۱۵۔ فیتا غورثی نظام

عدد اور عناصر عدد

جس طرح فیتا غورث کی علمی کوششوں کا نصب العین یہ تھا کہ انسانی زندگی کے اندر ربط و نظام پیدا کرے اسی طرح جو نظریہ حیات اس کے ساتھ وابستہ ہے اور جس کا ماخذ بیشک خود فیتا غورث ہے، وہ بھی زیادہ تر اس نظام کو مد نظر رکھتا ہے جو اشیاء کی کلیت یا کائنات میں ربط پیدا کرتا ہے۔ اس کا اور اک ہمیں خاص طور پر موسیقی کے سرود اور اجرام فلکیہ کی باقاعدہ حرکتوں میں ہوتا ہے۔ فیتا غورثی ریاضی داں ہونے کی حیثیت سے اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ دنیا میں ہر شے عددی اضافات سے مرتب ہے۔ فلولاں کہتا ہے کہ عدد ہی وہ شے ہے جس سے نا معلوم معلوم ہوتا تمام الہی چیزوں انسانوں کے اعمال موسیقی اور صنعت پر اس کی حکومت ہے اور اس میں

جھوٹ کی کوئی گنجائش نہیں۔ تمام چیزیں عدد کے مطابق بنی ہیں۔ ان کے خام موجودیتی فکر نے اس خیال کو اس فطرہ میں تبدیل کر دیا کہ عدد ہی اشیاء کا جوہر ہے ہر شے عدد ہے اور فقط عدد پر مشتمل ہے۔ اس خیال کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے یہ کہنا گزشتہ غورنی اعداد اور اشیاء میں فرق کرتے تھے اور اشیاء کو فقط اعداد کے لحاظ سے منظم سمجھتے تھے ان کے نظریہ کی نسبت ایک صریح غلط بیانی ہو گئی۔

اعداد بعض طاق ہوتے ہیں اور بعض جفت طاق وہ عدد ہوتا ہے جس کی تصنیف کی ایک حد ہوتی ہے جفت میں کوئی حد نہیں ہوتی۔ طاق محدود ہوتا ہے اور جفت لامحدود۔ اس سے فیثاغورثیوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جفت اور طاق یا محدود اور لامحدود تمام اعداد اور اشیاء کے اساسی عناصر ہیں۔ چونکہ یونانی محدود کو لامحدود کی نسبت ناقص سمجھتے تھے اور طاق کو جفت کی نسبت زیادہ مبارک خیال کرتے تھے انھوں نے اس نظریہ کے ساتھ یہ خیال بھی شامل کر دیا کہ محدود اور لامحدود یا نیک اور بد کا متخالف ہر شے میں موجود ہے فلوالہ جیسے متاخرین نے دس متخالفات کی ایک فہرست بنائی۔

(۱) محدود اور لامحدود (۲) جفت اور طاق (۳) واحد اور کثیر (۴) دایاں اور بائیں

(۵) نز اور مادہ (۶) سکون اور حرکت (۷) مستقیم اور منحنی (۸) نور

اور ظلمت (۹) نیک اور بد (۱۰) مربع اور مستطیل۔ اشیاء کے عناصر میں اس متخالف کے موجود ہونے کی

وجہ سے ایک ایسی اہل کی ضرورت پیش آئی جو ان کو متحد کرے۔

یہ اہل ہم آہنگی، کثرت کی وحدت، یا متخالف کی موافقت ہے

جیسے یہ کہتے ہیں کہ ہر شے عدد ہے اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ

ہر شے میں ہم آہنگی ہے۔ فیثاغورثی جزئی کا تعلق کلی سے اور علالت

کا تعلق سے معلوم سے واضح نہ کر سکے اسی طرح وہ کائنات کی

ہم آہنگی اور موسیقی کی ہم آہنگی میں امتیاز نہ کر سکے۔

۱۶ فیتا غورثی طبیعیات

نظریہ اعداد کو مظاہرہ و واقعات پر عائد کرنے میں فیتا غورثی کا طرز استدلال زیادہ تر بے اصول اور اپنی خواہش پر مبنی تھا۔ جب ان کو کسی چیز میں کوئی عدد یا عددی اضافت معلوم ہوتی تھی تو وہ اس کو اس شے کا جوہر قرار دیتے تھے۔ اس طرح بعض اوقات یہ ہوتا تھا کہ ایک ہی شے کو مختلف اعداد سے تعبیر کرتے تھے اور اکثر ایک ہی عدد مختلف قسم کی اشیاء کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ایسی اشیاء کو وہ ایک دوسرے کے حامل سمجھ لیتے تھے۔ نظریہ اعداد کا زیادہ باقاعدہ اطلاق اس طرح کیا گیا کہ اشیاء کی اقسام کو اعداد کے لحاظ سے مرتب کیا گیا اور انکے صفات کی توجیہ اعداد سے کی گئی۔ اعداد کا اساسی نظام عشری تھا۔ پہلے دس عددوں میں سے ہر ایک کو اپنی اپنی قوت اور اہمیت ہے۔ ان میں سے دس کا عدد کامل اور جامع عدد ہے اس کے بعد عشرہ بالقوت ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے۔ ان کے نزدیک عددی اضافات پر سروں کی ہم آہنگی اور ان کے آثار چڑھاؤ کا مدار ہے ان سروں کی باہمی نسبت سارے عالم کی لمبائی سے متعین ہوتی ہے۔ اس کا تفصیلی حساب فلولاں نے دیا ہے۔ اعداد سے جیومیٹری کی شکلیں اخذ کی جاتی تھیں (یونانی ریاضیات میں عام قاعدہ یہی تھا)۔ دو خط کا عدد متعین سطح کا اور چار ٹھوس چیز کا فلولاں کے نزدیک مادے کی اصلی ماہیت کا مدار اس کے چھوٹے سے چھوٹے ذروں کی شکلوں پر تھا۔ پانچ باقاعدہ ٹھوس شکلوں میں سے وہ چار پہلوی کو آگ کی طرف

منسوب کرتا تھا بہشت پہلو کو ہوا سے بہت پہلو کو پانی سے کعب کو زمین سے اور دوازده پہلو کو کائنات یا شاید ایتھر سے وابستہ کرتا تھا۔ قدم عالم کا عقیدہ ارسطو کے خلاف بعد کے مصنفوں نے فیثا غورث کی طرف منسوب کیا ہے عالم کی تکوین احد سے شروع ہوئی جو مرکز کی آگ ہے۔ اس آگ نے لامحدود کے قریب ترین حصول کو اپنی طرف کھینچا اور محدود کیا کائنات کا مرکز اور اتحاد اسی کے اندر ہے۔ یہ نیروس کا قلعہ ہے۔ دیگر اجرام فلکیہ کے ساتھ زمین اس مرکزی آگ کے گرد گھومتی ہے۔ تاریخ فکر میں یہ پہلی مرتبہ ہے کہ حرکت ارضی سے حرکت فلکی کی توجیہ کی کوشش کی گئی ہے لیکن اجرام فلکیہ کے لئے دس کے کامل عدد کو محفوظ رکھنے کے لئے زمین اور مرکزی آگ کے درمیان ایک اور زمین کو داخل کرنا پڑا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام بہشت جس کی نسبت یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ فلولاں اس کا قائل تھا، پہلے پہل فیثا غورث کے تابعین نے پیش کیا۔ موسیقی انجم کا نظریہ جس کا آغاز خیال عوام سے ہوا اور جس کے مطابق سات سیاروں کو چنگ فلک کے سات تار قرار دیا گیا اس سے زیادہ قدیم ہے۔ رُوح کائنات کی تعلیم کو جدید فیثا غورثی جعلی تصنیفات میں فیثا غورثیوں کی طرف منسوب کیا گیا۔ لیکن جو کچھ ارسطو نے کہا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خیال فیثا غورثیوں کی اصل تعلیم میں داخل نہیں تھا انسانی رُوح کے متعلق بھی انہوں نے کوئی خاص تحقیقات نہیں کی۔ ارسطو نے اس کی نسبت یہی کہا ہے کہ وہ ذرات شمسی کو ارواح سمجھتے تھے۔ علاوہ انہیں مابعد الطبیعیات میں اس بیان میں کہ فیثا غورثیوں نے کن گن چیزوں کو اعداد میں تحول کیا وہ رُوح اور فہم کا بھی ذکر کرتا ہے اس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ فلولاں کا جسم کی بابت یہ خیال تھا کہ

طبعی صفات کا تعلق پانچ سے ہے حیات کا چھ سے، فہم، سمجھت اور نور کا سات سے، محبت دانائی اور علمی علم کا آٹھ سے روح کو مطلقاً ہم آہنگی یا شاید جسم کی ہم آہنگی بھی کہا گیا ہے۔ یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ فلو لاس عقل کا محل سر میں روح کا دل میں نشوونما کا ناف میں اور تولید کا اعضا بے جنس میں قرار دینا تھا دیگر جزئی معلومات کا یہاں ذکر کرنا ضروری نہیں ہے جو روایتاً فیشا غورثیوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، لیکن جن کا انداز صاف طور پر افلاطونی نفسیات کا ہے۔

۱۔ فیشا غورثیوں کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم

فیشا غورثی نظام کی علمی باتوں کے ساتھ بہت سی اور تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں جن کو فیشا غورثی کہتے ہیں لیکن درحقیقت وہ آزادانہ طور پر پیدا ہوئیں اور فیشا غورثی حکمیات سے یا تو بالکل بے تعلق ہیں یا کچھ ہلکا سا ربط رکھتی ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تو تناسخ کی تعلیم ہے جسے فیشا غورثی نے آرٹک سرریات سے لیا اور اس کے ساتھ یہ عقیدہ کہ دورِ عظیم کے ختم پر (جسے وہ غالباً دس ہزار سال کا شمار کرتے تھے) دنیا کے پہلے واقعات بالتفصیل دوبارہ واقع ہوں گے۔ اسی طرح ان کا عقیدہ جوتوں کی نسبت ہے جن سے ان کی مراد وہ روہیں ہیں جو میڈیڈ (مذہب) میں انتظار کر رہی ہیں یا جو امیں اڑتی پھرتی ہیں۔ آخر میں کچھ دینیاتی اقوال ہیں جو فلو لاس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں جن میں سے زیئوفینیز کے انداز کا زیادہ خالص تصور خدا اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور باقی باتوں میں کوئی فلسفیانہ رنگ نہیں۔ فیشا غورثیوں کی اخلاقی تعلیم جزا و سزا کے عقیدے کے ساتھ

ملکر تنازع کے ساتھ وابستہ ہو گئی۔ لیکن یہ مذہبی محرک جو خاص فیثاغورثی نہیں ہے، اخلاقیات کی علمی بنیاد کے ساتھ کچھ اشتراک نہیں رکھتا۔ ان علمی قواعد و نصاب میں بھی جو تشبیہی، علامتی اور دیگر صورتوں میں پیش کئے گئے ہیں کوئی علمی رنگ نظر نہیں آتا۔ اسی قسم کے اقوال و نصاب میں جن کی قدامت تیسری صدی قبل مسیح سے زیادہ نہیں) مشہور زریں نظم، بھی ہے (اسی قسم کی ایک دوسری نظم شاید کسی قدماضائے کے ساتھ ارسوکیدنوس نے بھی تصنیف کی)۔ انکے اندر فیثاغورثیوں کے اخلاقی اصول ملتے ہیں۔ دیوتاؤں کا احترام حکومت اور قوانین کی اطاعت، حب وطن، دوستوں سے وفاداری، محاسبہ نفس، پرہیزگاری اور پاکیزگی، یہ سب باتیں اس تعلیم میں داخل ہیں لیکن یہ بھی اسی طرح علمی اصول پر مبنی نہیں ہیں جس طرح کہ شعرا کے اقوال یا ضرب الامثال۔ نظریۂ اعداد کا اطلاق اخلاق پر صحیح طور پر ہمیں بس اتنا معلوم ہے کہ عدل وہ مساوی عدد ہے جس کو مساوی عدد سے ضرب دی جائے کیونکہ اس میں مساوات یا انصاف قائم رہتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ نیکی کو موافقت یا ہم آہنگی سمجھتے تھے لیکن اتنی سی عام بات سے ان کی تعلیم پر کیا روشنی پڑ سکتی ہے۔ اگرچہ عملی حیثیت سے فیثاغورثی جماعت کا اخلاقی میلان بہت قدر و قیمت رکھتا ہے لیکن فیثاغورثی فلسفے نے علمی اخلاقیات میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا جس کی وجہ یہ تھی کہ اخلاقی اور مذہبی پند و نصائح سے الگ اس قسم کا تقاضا ہی ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔

۱۸۔ فیثاغورثیت دیگر تعلیمات کے ساتھ مخلوط ہو کر

فیثاغورثی تعلیم نے دیگر نقاطِ نظر کے ساتھ ملکر سپاٹس اور کفائٹس

کے طبیعیاتی نظریات پیدا کئے۔ ہپاسس جس کا زمانہ ۴۵۰ ق م کے قریب کا ہے میثاقونٹیم میں پیدا ہوا۔ وہ عام طور پر فیشا غورثی شمار ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فیشا غورث کے مرکزی آگ کے نظریہ کو ہیراقلیتوس کی اصل اول کے ساتھ وابستہ کر دیا، کیونکہ اس نے کہا کہ کائنات کا اصل مادہ آگ ہے۔ اکفائٹس نے، جو غالباً چوتھی صدی کے آغاز کا شخص ہے فیشا غورثی تعلیم کو دیمقراطیس کی تعلیم کے ساتھ جوڑ دیا۔ اعداد کے عناصر یعنی اکیائیگی جگہ اس نے ذرات کو رکھ دیا لیکن اتلساگوراس کی طرح اس نے یہ فرض کیا کہ روح الہی کائنات کی صانع ہے۔ اس سے بیشتر سائراکیوز کے رہنے والے ہائسی ماس نے یہ کہا تھا کہ زمین کسی مرکزی آگ کے گرد نہیں بلکہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اکفائٹس نے اس سے اتفاق رائے ظاہر کیا۔ اس کے برعکس یہ بھی ہوا کہ ایسے فلاسفہ جو فیشا غورثی جماعت سے تعلق نہیں رکھتے تھے اس کی تعلیمات کے بعض حصوں سے متاثر ہوئے۔ پارمینائڈیز اور امپیڈوکلئز اس کی مثالیں ہیں۔ ان کے علاوہ اسکیموں جو پانچویں صدی کے نصف اول میں کردونامیں ایک مشہور طبیب تھا فیشا غورثی تعلیم سے متاثر ہوا۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی اعداد میں حرکت کرتی ہے تو ہمیں فیشا غورثی تعلیم یاد آ جاتی ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کی طرح کہتا ہے کہ روح اجرام فلکیہ کی طرح دائمی حرکت رکھتی ہے اور غیر فانی ہے۔ مشہور شاعر ایکیارس کی تصانیف میں بھی زینوفینز اور ہیراقلیتوس کی باتوں کے علاوہ فیشا غورثی نظریہ بقائے روح بھی ملتا ہے لیکن ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم اس کو فیشا غورثی کہیں جیسا کہ بعض قدیم فلاسفہ نے کہا ہے۔

(ج) ایلئیاتی (Eleatics)

(Xenophanes) زینوفینیز

حیثیاتی اسکول کے بانی کے طرح ایلئیاتی اسکول کا بانی بھی ان آبنویوں میں سے تھا جو ہجرت کر کے جنوبی اطالیہ میں بس گئے تھے۔ اس کا سین پیدائش ۵۴۵-۵۳۰ ق م کے قریب ہے۔ وہ شاعر اور مہرب کی حیثیت میں کئی سال تک یونان کے شہروں میں پھرتا رہا اور آخر میں ایلیا میں سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے بانوے برس کی عمر میں وفات پائی (یعنی سن ۴۸۰ ق م کے قریب)۔ میراقلیٹوس بھی اس کے جامع العلوم ہوئے کا ذکر کرتا ہے۔۔۔ تھیوفراستس اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ انجینئر کا شاگرد تھا۔ اس کی تفکروں کے موضوع نہایت مختلف تھے + اُس کے فلسفیانہ نظریات ہم کو یا تو اس کی ایک ناصحانہ نظم کے اُن حصوں میں ملتے ہیں جو ہم تک پہنچے ہیں یا ارسطو اور تھیوفراستس کے بیانات سے۔ لیکن "De Melisso Xenophanes et Georgia"

جس کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کی تصنیف ہے، درحقیقت نہ وہ ارسطو کی ہے اور نہ تھیوفراستس کی اور نہ ہی اس کے اندر زینوفینیز کی تعلیم کا قابل اعتبار بیان ملتا ہے۔ اس تعلیم کا نقطہ آغاز یونانیوں کے عقائد کی وہ جبری تنقید ہے جسکی وجہ سے زینوفینیز کو تاریخ مذہب میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ دیوتاؤں کو انسانوں پر بنیاس کرنے کو وہ مضحکہ اور تحقیر سے دیکھتا ہے اور ان کی نسبت ہومر اور ہیزوڈ کی داستانوں سے نفرت کا اظہار کرتا ہے دیوتاؤں کی کثرت بھی اس کو خدا کے خالص تصور کے منافی معلوم ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ ترین ہستی فقط

ایک ہو سکتی ہے دیوتاؤں میں سے ایک دوسروں پر حکومت نہیں کر سکتا۔ دیوتاؤں کی نسبت یہ خیال کرنا بھی دشوار ہے کہ وہ ازل سے ہیں یا یہ کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ صحیح بات قطعاً یہی ہو سکتی ہے کہ خدا ایک ہے جو نہ صورت میں انسانوں سے مشابہ ہے نہ خیالات میں وہ ہمہ تن چشم ہمہ تن گوش اور ہمہ تن فکر ہے جو بغیر وقت اپنی عقل سے تمام اشیاء پر حکمرانی کرتا ہے۔ لیکن زینوفینز کا کائنات اور خدا کو ہم وجود سمجھتا تھا۔ جب وہ کائنات کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ سب کچھ ایک ہے اور تمام وجود خدا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ تمام اشیاء کی وحدت کی تعلیم سب سے پہلے زینوفینز نے دی۔ یہ واحد الہی وجود سردی اور ناقابل تغیر ہے۔ تھیوفراستس اور ارسطو کی صریح شہادت کے مطابق اس نے اس وجود ازل کے محدود یا لامحدود ہونے کی نسبت بحث نہیں کی اس لئے کتاب 'De Mil' میں یہ بیان کہ وہ نہ محدود ہے اور نہ لامحدود قابل اعتبار نہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک دوسرے سلسلے میں اس نے فضا کی لامحدودیت اور زمین کی لامحدود گہرائی کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ افلاک کی نسبت یہ کہا ہے کہ انہی شکل گروہی ہے بغیر اس تحقیق کے کہ یہ خیالات باہم موافق کیسے ہو سکتے ہیں اور بغیر اس کے کہ ان بیانات کو ماہریت الہی کی طرف منسوب کیا جائے یہ بات بھی قابل یقین ہے کہ وہ کائنات کو ازل اور ابدی سمجھتا تھا لیکن اس بیان میں اسکی مراد قطعاً مادی جوہر سے ہو سکتی تھی کیونکہ کائنات کی نسبت اس نے یہ بات نہیں کہی۔ اس کے نظریہ کے مطابق زمین سمندر میں سے بنی اور پھر سمندر میں چلی جائے گی سورج اور ستارے اس کے نزدیک مشغول بخارات سے جو روز بنتے رہتے

ہیں۔ زمین کی تباہی کے ساتھ نسل انسان بھی تباہ ہو جائے گی اور زمین کے دوبارہ بننے پر پھر پیدا ہوگی۔ بعد کے متفلسفین زمینوینیز کو اپنا ہم خیال سمجھتے تھے اور اپنے اس دعوے کے ثبوت میں اس کے وہ بیانات پیش کرتے تھے جس میں اس نے انسانی علم کی بے یقینی اور محدودیت پر اظہار افسوس کیا ہے۔ لیکن اس کی دیگر تعلیمات کے ادعائی انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصولاً تشکیک سے کس قدر دور تھا۔

۲۰۔ پارمینائیڈیز (Parmenides)

زمینوینیز نے خدا اور کائنات کی وحدت اور سرمدیت کو پیش کیا تھا لیکن پارمینائیڈیز نے ان صفات کو بطور نتیجہ لازم تمام حقیقت موجودہ پر عائد کیا اور اشیاء کی کثرت اور ان کے تغیر کی نسبت کہا کہ یہ محض نمود بے بود ہے۔ یہ مفکر عظیم زمانہ سلف میں خصوصاً افلاطون کے نزدیک بڑا محترم تھا۔ اس کا سن پیدائش سن ۵۱۵-۵۱۰ ق م سے پہلے نہیں ہو سکتا، اگر افلاطون نے جو کچھ

(Parmenides) کے مکالمے میں بیان کیا ہے اس کو صحیح سمجھا جائے۔ لیکن غالباً اس معاملے میں افلاطون نے سنین کو کچھ آگے پیچھے کر دیا ہے جیسا کہ ادبی لطافت کو قائم رکھنے کے لئے اکثر کرتا تھا۔ دیوجانس کا بیان اس بارے میں صداقت کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے جبکہ وہ اس کی شہرت اور بختگی کے زمانے کو جو عام طور پر چالیس برس کی عمر کا زمانہ ہوتا ہے سن ۴۵۰ ق م کے قریب رکھتا ہے جس کے معنی ہونگے کہ اس کی پیدائش سن ۴۹۰ ق م کے قریب ہوئی۔ اس کی تعلیم و تربیت یردو فیثا غورثوں کا اثر پڑا۔ سمجھتے ہیں کہ وہ خود بھی فیثا غورثی زندگی بسر کرتا تھا لیکن اپنے

فلسفیانہ نظریات میں وہ زینوفینز سے مماثلت رکھتا ہے وہ اپنا استدلال موجود اور غیر موجود کے مخالف سے شروع کرتا ہے لیکن موجود سے اس کی مراد مجرد وجود خالص نہیں بلکہ وہ موجود شے ہے جو مکان کو گھیرتی ہے۔ اس کی اس سے زیادہ تعریف و تحدید اس نے نہیں کی۔ وہ کہتا ہے ”فقط وجود ہے“ غیر وجود نہ ہے اور نہ اس کا ہونا خیال میں آسکتا ہے۔“ وجود کے تمام تقینات وہ اسی اساسی اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وجود نہ کسی وقت شروع ہو سکتا ہے نہ ختم کیونکہ نہ وہ عدم سے وجود میں آسکتا ہے اور نہ وجود سے عدم میں جاسکتا ہے۔ اس کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمایا ہوگا وہ ہمیشہ غیر منقسم طور پر ہے۔ وہ ہر جگہ مساوی اور غیر منقسم طور پر موجود ہے کیونکہ کسی ایسی شے کا وجود نہیں ہو سکتا جو اس کو تقسیم کر سکے۔ وہ ساکن ہے کامل ہے اور ہر جگہ مساوی ہے اور اس کی مثال ہم ایسے کر رہے سے دیکھتے ہیں جو مرکز سے ہر سمت میں برابر ہے مزید براں فکر وجود سے الگ کچھ نہیں کیونکہ ہر فکر وجود ہی کا فکر ہے اسلئے فقط وہی علم صحیح ہے جو ہم کو ہر شے میں اس ایک ناقابل تغیر وجود کا پتہ دے۔ اسی کو عقل کہتے ہیں۔ جو اس جو اشیاء کی کثرت پیدائش فنا اور تغیر کو ہم پر ظاہر کرتے ہیں ہر قسم کی غلطی کے ماخذ ہیں۔

بااں ہمہ پارمینائیڈز نے اپنی نظم کے دوسرے حصے میں یہ بیان کرنے کی کوشش کی کہ عام ادراک کے زاویہ نگاہ سے کائنات کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ حقیقت میں صرف وجود موجود ہے عام انسان عدم کو بھی اس کے ساتھ تسلیم کرتا ہے اور ان دونوں سے تمام اشیاء کی توجیہ کرتا ہے مثلاً ایک طرف نور یا آگ ہے اور دوسری طرف رات یا اندھیرا ثقیل اور سرد جسے پارمینائیڈز

زمین بھی کہتا ہے۔ تھیوفراستس کے مطابق وہ ایک کو اصل فاعل اور دوسرے کو اصل منفعل کہتا تھا ان کے ساتھ وہ صمیمانی انداز میں ایک دیوی کا بھی ذکر کرتا ہے جو تمام اشیاء کی رہنمائی کرتی ہے۔ وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ ان مفوضات کے مطابق کس طرح کائنات کے ماخذ اور اس کی ساخت کو سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ توجہاں ہم تک بہت کم پہنچی ہیں۔ وہ کائنات کا نقشہ اس طرح کھینچتا ہے کہ اول زمین ہے اور زمین کے گرد برج ہیں اور ان کے اوپر آسمان کا گنبد ہے۔ ان برجوں میں سے بعض روشن ہیں بعض تاریک اور بعض لمبے غلبے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خیال یہ تھا کہ انسان زمین کے کپڑے سے پیدا ہوا۔ انسانوں کے افکار و ادراکات جسم کے عناصر کے ماتحت واقع ہوتے ہیں۔ دو عناصر میں سے جو چیز کسی ایک عنصر کے مطابق ہوتی ہے وہ عنصر اس کو قبول کرتا اور اس کا ادراک کرتا ہے۔ ادراک کی کیفیت کا مدار اس پر ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو غلبہ حاصل ہے۔ جب گرم عنصر غالب ہوتا ہے تو ادراک زیادہ صحیح ہوتا ہے۔

۲۱۔ زینو اور ملیسس

(Zeno, Milessus)

زینو اور ملیسس ایلیاتی فلاسفہ کے تیسرے قرن میں ہیں۔ زینو ایلیاتی جو ایک ظالم کے مقابلے میں اپنی شجاعانہ موت کی وجہ سے بہت مشہور ہے پارمینائڈز کا مرغوب شاگرد اور افلاطون کے بیان کے مطابق اس سے پچیس برس چھوٹا تھا۔ شرکی ایک کتاب میں جو اس کی ابتداء عمر کی لکھی ہوئی ہے اس نے عام انداز ادراک کی ایسی ہنرمندی سے تردید کی ہے کہ ارسطو

اس کو منطقی استدلال (Dialectic) کا بانی کہتا ہے۔ زینو کے استدلالات جہاں تک ہم ان سے واقف ہیں دو موضوعات پر مشتمل ہیں، اشیاء کی کثرت کے خلاف اور ان کی حرکت کے خلاف۔ کثرت کے خلاف اس کی دلیل مفصلہ ذیل ہے (۱) اگر وجود میں کثرت ہو تو وہ بے انتہا چھوٹا بھی ہوگا اور بے انتہا بڑا بھی۔ بے انتہا چھوٹا اس لئے کہ اس کی اکائیاں یا عضری اجزائے ناقابل تقسیم ہوں گے۔ لہذا ان کا کوئی حجم نہیں ہوگا۔ بے انتہا بڑا اس لئے کہ ہر جزو کسی بڑے حصے کا جزو ہوگا اور وہ کسی اور بڑے کا الی انتہا۔ (۲) اگر وجود میں کثرت ہو تو اشیاء کی تعداد محدود بھی ہوگی اور لامحدود بھی۔ محدود اس لئے کہ جتنی چیزیں ہیں ان سے زیادہ نہیں ہو سکتیں اور لامحدود اس لئے کہ کثیر ہونے کے لئے ہر دو اجزاء کے درمیان ایک تیسرا جزو ہوگا۔ اور پھر اس تیسرے اور ان دونوں کے درمیان ایک ایک جزو ہوگا اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ (۳) چونکہ تمام چیزیں مکان میں واقع ہیں مکان خود کسی اور مکان میں ہوگا اور وہ مکان کسی اور مکان میں اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ آخر میں وہ یہ کہتا ہے کہ اگر پیمانے میں سے دانوں کو اُلٹتے ہوئے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس آواز کے پیدا کرنے میں ہر دانہ اور ہر دانے کا ہر جزو حصہ لیتا ہوگا۔ حرکت کے خلاف اس کے چار دلائل زیادہ مشہور اور اہم ہیں۔ (۱) کسی فاصلے کے طے کرنے میں ایک جسم پہلے اس فاصلے کا نصف طے کرے گا اور اس نصف تک پہنچنے کے لئے اس نصف کا نصف طے کرچکا ہوگا۔ ان نصف فاصلوں میں سے کوئی فاصلہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کا نصف نہ ہو سکے۔ لہذا ان نصفوں کا سلسلہ لامتناہی ہوگا اور یہ کہنا بڑے گا کہ محدود زمانے میں ایک جسم نے لامحدود فاصلے طے کئے جو ایک متناقض بات ہے۔

(۲) اس دلیل کی ایک دوسری شکل اکیلیئر اور کھموے کی دور کی مثال ہے کہ اگر کھمو اس سے فضا بھی آگے نکل گیا ہو تو اکیلیئر اس کو ابداً یاد تک نہیں پکڑ سکتا کیونکہ جب وہ اس نقطے پر پہنچتا ہے جہاں کھمو تھا تو کھمو آگے گئے نقطے تک سرسب جاتا ہے پھر اکیلیئر کے اس دوسرے نقطے تک پہنچتے ہوئے کھمو اور آگے بڑھ جائے گا اور اس کی سبقت کہیں ختم نہیں ہوگی۔

(۳) کمان سے نکلا ہوا تیر حالت سکون میں ہے کیونکہ وہ ہر لمحے میں فضا کے کسی ایک نقطے پر ساکن ہے لہذا وہ اپنی پوزیشن کے ہر لمحے میں ساکن ہے جس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس نے مطلقاً حرکت نہیں کی۔

(۴) اگر کسی حرکت کرنے والی چیز کی رفتار یکساں رہے تو وہ مساوی فاصلوں کو مساوی وقت میں طے کرے گی۔ لیکن اگر ایک جسم حرکت کرتا ہوا ایک ایسے دوسرے جسم کے پاس سے گزرے جو مقابل سمت سے مساوی رفتار سے حرکت کرتا ہوا آ رہا ہے تو وہ اس کے پاس سے دگنی رفتار سے گزرے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین یہاں واقعات کے خلاف ہیں۔ زمانہ مابعد میں یہ دلائل تشکیک کے اغراض کے لئے استعمال کئے گئے۔ زیون نے بھی یہ دلائل نقطہ پارمینائڈیز کی حمایت کے لئے قائم کئے تھے۔ لیکن اس کے طرز استدلال سے برہانیات (Dialectic) کو بہت ترقی ہوئی اور زمان و مکان اور حرکت کے مسائل کی بحث کے لئے جدید راستے کھل گئے۔

پلٹن ساموسی نے جس نے سہ صد ق م میں ایشیا کے بیڑے کو فتح کیا، اپنی کتاب میں پارمینائڈیز کے نظریہ وجود کو پیش کیا۔ اس کے اندر اس نے طبیعیات کی مخالفت کی جن میں امپیدوکلئز اور لیوپٹس بھی شامل تھے۔ لیکن بعض مسائل

میں ان کے ساتھ اتفاق پیدا کرنے کی بھی کوشش کی۔ اس نے وجود کی سرمدیت اور فنا ناپذیری کو انہیں دلائل سے ثابت کیا جن سے پارمینائڈ نے ثابت کیا تھا۔ لیکن اس کی طرح اُن دلائل سے یہ غیر صائب نتیجہ نہیں نکالا کہ وجود کو لازماً مکان میں لا محدود بھی ہونا چاہئے۔ اس تعلیم کی حمایت اُس نے دوسری طرح سے کی اور وہ یہ کہ خالی مکان کے وجود سے انکار کر دیا اور نکلا سے انکار کر کے اشیاء کی کثرت کے نظریہ کی مخالفت کی اور پارمینائڈ کی طرح وجود کی نسبت یہ دعویٰ کیا کہ وہ واحد اور غیر منقسم ہے۔ اس کا ہم زبان ہو کر اُس نے تغیر اور حرکت سے بھی انکار کیا اور اس سے اپنی دو کلیئر کے خلاف یہ نتیجہ نکالا کہ اشیاء کی تقسیم بھی نہیں ہو سکتی۔ اور اُن میں امیٹز بھی نہیں ہو سکتی۔ خلا کے ناقابل فہم ہونے سے اس نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ مکان کے اندر کوئی شے حرکت نہیں کر سکتی کیونکہ خلا کے بغیر نہ حرکت ممکن ہو سکتی ہے اور نہ تلطیف و تکثیف۔ اسی طرح پارمینائڈ کی طرح اُس نے حواس کی شہادت سے انکار کیا کیونکہ حواس کو ایک ہی شے کبھی ایک طرح دکھائی دیتی ہے اور کبھی دوسری طرح۔

II پانچویں صدی ق۔م کے طبیعیین

۲۲ ہیراقلیتوس (Heraclitus)

ہیراقلیتوس ایک آفنیسی تھا وہ اُمر کے خاندان سے تھا اور پارمینائڈ کا ہم عصر تھا۔ اس کا سنہ وفات ۵۰۵ ق۔م کے قریب ہو سکتا ہے اور اگر بوقت وفات اس کی عمر واقعی پینسٹھ برس کی تھی تو اس کا سنہ پیدائش ۵۳۵ ق۔م ہو گا۔ اس کی طبیعت

نہایت سنجیدہ اور فاکرانہ تھی۔ جوام کے افعال و اقوال کو نظرِ مختصر سے دیکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانے کے نہایت محترم عرفاء و عقلا سے بھی خوش نہیں تھا۔ اس لئے یا کل آزادانہ طور پر الگ تھلک اپنی تحقیقات میں لگا رہا۔ نتائج تحقیق کو اُس نے ایک کتاب میں درج کیا۔ اس کے فقرے مختصر اللفظ اور کثیر المعنی ہیں بعض اوقات اُن کا اختصار ابہام تک پہنچ جاتا ہے اور کاہنانہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے لوگوں میں مبہم اس کا لقب ہو گیا وہ خود اس اندازِ بیان کو مضمون کے وقار کا تقاضا سمجھتا تھا لیکن ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس کے فکر کا صحیح آئینہ تھا جس کے اندر تصورات کی نسبت و جدانات زیادہ تھے اور وہ کثرتِ مظاہر کی تحلیل کی بجائے ترکیب کی طرف زیادہ مائل تھا۔

زینو مینیز اور پارمینائڈیز کی طرح ہیراکلیتوس بھی فطرت پر غور کرنا شروع کرتا ہے اور اُسے ایک یکساں کلیت سمجھتا ہے جو نہ پیدا ہوئی ہے اور نہ فنا ہو سکتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ وہ دونوں جو ہر کائنات کی وحدت اور اس کے تسلسل پر پوری توجہ جمادیتے ہیں اور مظاہر کی کثرت اور اُن کے تغیر کو محض غمخود سمجھ کر منسوخ کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ہیراکلیتوس اشیاء کی بے ثباتی اور ان کے تغیر سے اس قدر متاثر ہے کہ وہ اسی تغیر کو عالم کا قانون کلی قرار دیتا ہے۔ پیامِ جنیریں مسلسل تغیر میں ہیں اور کسی شے کو ثبات نہیں کوئی شخص بہت سی ہوئی ندی کے ایک ہی پانی میں دو دفعہ غوطہ نہیں لگا سکتا۔ ہر شے بدل کر کسی دوسری شے کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت کی نہایت متضاد صورتیں بھی حقیقت میں ایک ہی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں۔ اعد سب کچھ ہے اور سب کچھ اعد ہے۔ دن اور رات گرا اور سرا صلح و جنگ سیری اور بھوک

سب خدا ہی ہے۔ اس واحد اور کلی فطرت کی اصل ہیراقلیتوس کے نزدیک آگ ہے اس کائنات اس واحد کل کو نہ کسی دیوتا نے بنایا ہے اور نہ کسی انسان نے۔ یہ آتش سردی ہمیشہ تھی ہے اور ہو گی۔ اس فطرت کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس فلسفی کو آگ ہی ایک ایسا جوہر معلوم ہوتا ہے جس کے اندر خود سب سے کم ثبات پایا جاتا ہے، اور دوسری چیزوں کے اندر بھی وہ سب سے زیادہ تغیر پیدا کرتی اور ثبات کو فنا کرتی ہے۔ آگ سے اسکی مراد شعلہ نہیں تھی بلکہ عام حرارت اس وجہ سے وہ اس کو بخار یا نفخ بھی کہتا ہے۔ آگ کی تبدیلی ہیئت سے چیزیں بنتی ہیں اسی طرح شکل بدل کر پھر آگ میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ تمام چیزیں آگ کے تبادلے میں ملتی ہیں اور تمام چیزیں آگ کے بدلے میں، جس طرح تمام چیزوں کے بدلے میں سونا ملتا ہے اور سونے کے بدلے میں تمام چیزیں، چونکہ تبدیلی ہیئت کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے اس لئے کوئی قائم رہنے والی چیز اس سے نہیں بنتی ہر شے ہر وقت اپنی ضد میں تبدیل ہو رہی ہے اسی لئے ہر وقت ہر شے کے اندر متناقضات موجود ہوتے ہیں۔ جنگ کل آئین عالم اور تمام اشیاء کا مبداء ہے۔ جو چیز دوسری کے خلاف جدو جہد کرے وہ اپنے آپ کو سنبھالتی ہے۔ جو چیز دوسری سے جدا ہوتی ہے وہ اپنے آپ سے ملتی ہے۔ عالم کی ہم آہنگی کا مدار مخالف سمتوں کے تناؤ پر ہے جیسا کہ جنگ کے تاروں میں پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ہیراقلیتوس نے زیوس پولیموس کی تعریف کی اور ہومر کو اس لئے برا کہا کہ اس نے اختلاف کی حقیر کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر بھی زور دیتا تھا کہ فطرت کی پوشیدہ ہم آہنگی ہمیشہ مخالفت سے موافقت پیدا کرتی رہتی ہے اور قانون الہی تقدیر

دانائی عقل کل زبوس یا خدا تمام اشیاء پر حکومت کرتا ہے۔ جوہر اصلی معین قوانین کے ماتحت تمام اشیاء میں ظاہر ہوتا اور پھر واپس ہوتا رہتا ہے۔

اپنی تبدیلی ہیئت میں جوہر قدیم تین اساسی شکلوں میں سے گذرتا ہے۔ آگ سے پانی بنتا ہے اور پانی سے مٹی۔ سمت معکوس میں مٹی سے پانی بنتا ہے اور پانی سے آگ۔ قبل الذکر صورت نزول کی ہے اور موخر الذکر صورت صعود کی۔ اوپر سے نیچے یا نیچے سے اوپر انہیں منازل میں سے گذرنا پڑتا ہے یہی تغیر تمام چیزوں پر طاری ہے۔ لیکن جب کسی چیز میں سے جتنے جواہر خارج ہو رہے ہیں اتنے ہی دوسری طرف سے داخل ہوتے رہیں تو وہ چیز ثابت اور قائم معلوم ہوتی ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال ہیراقلیٹوس کا یہ مشہور خیال ہے کہ سورج ہر روز نیا ہوتا ہے۔ سورج کی آگ شام کو بجھ جاتی ہے اور رات بھر میں سمندر کے بخارات سے دوبارہ بنتی ہے۔ اسی مندرجہ اور اکیسمینیز کی طرح ہیراقلیٹوس بھی اس نظریہ کو کائنات پر عائد کرتا ہے۔ جس طرح کائنات آتش قدیم میں سے پیدا ہوئی تھی اسی طرح ایک جنگ کے گذر جانے کے بعد وہ ایک عام آتش رنی میں اسی آگ میں واپس ہو جائے گی۔ اور پھر ایک معین وقت کے بعد اسی جوہر سے دوبارہ بننے کی کائنات کی تاریخ اسی پر مشتمل ہے کہ کائنات میں اشیاء کی کثرت سے ان کی وحدت اور وحدت سے کثرت کی طرف آنے اور یہ تکرار دائمی ہے۔

سلاٹر ماخر، ہیکل اور لاسالے اس بات کے منکر ہیں کہ ہیراقلیٹوس یہ عقیدہ رکھتا تھا۔ ان کی یہ رائے نہ صرف ارسطو سے لیکر تمام دیگر متقدمین کی شہادت کے خلاف ہے بلکہ خود ہیراقلیٹوس کے اقوال کے بھی منافی ہے اور افلاطون بھی اس کی حمایت نہیں کرتا۔

انسان کی رُوح اس آتش الہی کا ایک جزو ہے۔ جس قدر کسی رُوح میں یہ آگ خالص ہوتی ہے اسی قدر وہ رُوح کامل ہوتی ہے۔ خشک رُوح عاقل ترین اور بہترین ہوتی ہے۔ چونکہ آتش رُوح پر بھی مسلسل تغیر طاری ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ حواس اور تنفس باہر کی روشنی اور ہوا سے اسکو قائم رکھیں۔ جسم سے الگ ہونے پر بھی آتش رُوح کا نہ بجھنا اور انفرادی حیثیت میں جاری رہنا اور ہیراکلیٹوس کا آرئیون کی طرح اس بات کا قائل ہونا کہ ارواح اس زندگی سے کسی اعلیٰ تر زندگی میں جاتی ہیں یہ سب باتیں اس کے طبیعیاتی نظریہ سے تو اخذ نہیں ہو سکتیں۔ اس کے برخلاف البتہ یہ بات اسکی تعلیم کے موافق ہو سکتی ہے کہ جس فلسفی کے نزدیک تغیر اشیاء سے اندر فقط قانون کلی کو ثبات حاصل ہے کہ وہ فقط اس عقلی علم کی قیمت کا قائل ہو جس کا موضوع اشیاء کا عنصر مشترک ہے، اور چشم و گوش کو نامعتبر گواہ سمجھے اور عقلی زندگی کے لئے اس اصول کو پیش کرے کہ تمام انسانی قوانین کا مدار ایک الہی قانون پر ہے۔ انسان کو چاہئے کہ اسکی پیروی کرے اور تلبہ کے شعلے کو بجھا دے۔ کائنات کی الہی تنظیم یا تقدیر پر بھروسہ کرنے سے طمانیت قلب حاصل ہوتی ہے جسے ہیراکلیٹوس خیر اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ اس سے یقین ہے کہ انسان کی مسرت اور سعادت کا مدار اس کی اپنی ذات پر ہے ملکیت، فلاح و بہج و حکومت آئین پر منحصر ہے۔ ”لوگوں کو چاہئے کہ وہ حمایت آئین میں اسی طرح جنگ کے لئے آمادہ ہوں جس طرح وہ اپنے شہر کی فسیل کو بچانے کے لئے مستعد ہوتے ہیں۔“ لیکن یہ امرائی فلسفی یہ بھی کہتا ہے کہ ایک فرد کی نصیحت پر عمل کرنا بھی قانون ہے۔ اس جمہوریت کے خلاف جس نے اس کے

دوست ہیموڈورس کو جلاوطن کرایا اس نے سخت زہر اگلا ہے۔ اسی دلیلانہ آزادی سے اس نے اپنی قوم کے عقائد و رسوم پر حملہ کیا اور نہ صرف ڈائیونسی بدستوں بلکہ بتوں کی پوجا اور خونی قربانیوں کے خلاف بھی بڑے سخت لفظ استعمال کئے۔

ہیراقلیتس کے پیروؤں کی جماعت چوتھی صدی کے آغاز تک نہ صرف اس کے اپنے وطن میں جاری رہی بلکہ ایشیائیں بھی اس کی ہمت افزائی ہوتی رہی۔ افلاطون کا معلم کراٹائلوس بھی اسی کا رکن تھا۔ لیکن یہ بعد کے ہیراقلیتسی اور خاص کر کراٹائلوس ایسے بے اسلوب اور متعصب اور استقدر مبالعوں میں مبتلا ہو گئے تھے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اسی نسبت نہایت تحقیر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔

۲۳ امپیڈوکلیر (Empedocles)

امپیڈوکلیر اگر گینٹیم کا رہنے والا تھا اس کا سنہ پیدائش ۴۹۵ ق م کے قریب ہے۔ اس نے ساٹھ برس کی عمر میں ۴۷۵ ق م کے قریب وفات پائی۔ پر جوش فصاحت و بلاغت اور عملی قوت کی وجہ سے وہ بھی اپنے باب میٹوں کی طرح اپنے شہر کی جمہوریت کا سردار رہا۔ لیکن وہ مذہبی معلم نبی، طبیب اور اپنے صاحب کرامات ہونے کو زیادہ اہم سمجھتا تھا۔ فینٹاغورث کے انداز کی حیرت انگیز شخصیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اسی قسم کا اثر تھا۔ اس کی موت کی نسبت بہت سی حیرت انگیز داستانیں مشہور ہوئیں۔ بعضوں نے اس کو ٹرعا کر دیوتا کر دیا اور بعضوں نے اس کی نسبت بہت ذلیل بانیں پھیلا دیں۔ سب سے زیادہ قریب صحت یہ بات

معلوم ہوتی ہے کہ قبولیت عام کو کھو دینے کے بعد وہ ترک وطن کر کے پیلوپونیس چلا گیا اور وہیں وفات پائی۔ جن تصانیف پر اس کا نام درج ہے ان میں سے نقطہ دو نا صحابہ نظمیں یقین کے ساتھ اس کی طرف منسوب ہو سکتی ہیں۔ اولن دونوں کے بہت سے اجزا محفوظ ہیں۔

اپنی متصوفاانہ دینیات میں امپیدو کلیز کی تعلیم ازلک فثیا غورثی تعلیمات کے مائل ہے لیکن اپنی طبیعیات میں وہ پارمینائڈز کی تعلیم اور کائنات کی نسبت اس نظریہ میں جس کا پارمینائڈز مخالف تھا، درمیانی رستہ اختیار کرتا ہے۔ وہ پارمینائڈز کی موافقت میں وہ ابتدائے مطلق اور فنا کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے وہ اشیاء کی تکثیر اور ان کے تگموں و تغیر کو غلط نہیں سمجھتا۔ اسی لئے شاید لیونسیکس کی تقلید میں وہ تگموں کو اتصال اور فنا کو انفصال کہتا ہے۔ اور تغیر اس کے نزدیک اصلی اور ناقابل فنا و تغیر جواہر کا جزوی اتصال و انفصال ہے۔ یہ جواہر کیفیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور میت کے لحاظ سے تقسیم پذیر ہیں۔ یہ ذرات نہیں ہیں بلکہ عناصر ہیں۔ سب سے پہلا فلسفی ہے جس نے عناصر کا تصور قائم کیا لیکن عنصر کی اصطلاح یقیناً بعد کی ایجاد ہے۔ امپیدو کلیز انکو ”تمام چیزوں کی جڑیں کہتا ہے۔“ آگ پانی ہوا مٹی، چار عناصر امپیدو کلیز کا نتیجہ طبع ہیں ان میں سے کوئی عنصر دوسرے عنصر میں تبدیل نہیں ہو سکتا اور نہ دوسرے کے ساتھ مل کر کوئی تیسری چیز یا مرکب بنا سکتا ہے۔ جواہر کا ملاپ اس طرح ہوتا ہے کہ ان کے چھوٹے چھوٹے ذرات یکجا جمع ہو جاتے ہیں اور اجسام جو ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں وہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک جسم کے ذرات الگ ہو کر دوسرے جسم کے

مسامات میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جب دو جسموں کے
 اخراجات اور مسامات ایک دوسرے کے مطابق
 ہوتے ہیں تو وہ باہم جاذب ہوتے ہیں جیسے لوہا
 اور مقناطیس۔ لیکن جواہر کے ملنے یا الگ
 ہونے کے لئے متحرک قوتوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔
 ان میں سے ایک قوت انصالی ہے اور ایک انفصالی
 اپیٹڈ و کلیز ایک کو محبت کہتا ہے اور دوسری کو نفرت
 محبت کے لئے وہ ہم آہنگی کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔
 لیکن یہ قوتیں ہمیشہ یکساں طور پر عمل
 نہیں کرتیں۔ جس طرح ہیراقلیتوس کائنات کی
 نسبت یہ کہتا تھا کہ وہ آتش قدیم سے نکلتی اور عرصہ
 معین کے بعد اسی میں سوخت ہو جاتی ہے اور
 یہ بننا اور بگڑنا مسلسل اور متوالی ہے اسی طرح
 اپیٹڈ و کلیز عناصر کی نسبت کہتا ہے کہ ایک دور میں
 وہ محبت سے متحد اور دوسرے دور میں نفرت سے
 الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ محبت کی حالت میں تمام
 جواہر کا ملاپ کامل ہوتا ہے اور کائنات ایک
 کرے کی صورت اختیار کرتی ہے اور وہ ایک سعید
 دیوتا کی طرح ہوتی ہے، کیونکہ نفرت اس سے بالکل
 خارج ہوتی ہے۔ اس کی بالکل مخالف شکل یہ ہے
 کہ عناصر بالکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ دُنیا کی
 معمولی حالت میں اشیاء کا بننا اور بگڑنا ان دو انتہائی
 صورتوں کے بین بین واقع ہوتا ہے۔ موجودہ کائنات
 کی تکوین میں نفرت سے منفرد شدہ جواہر کے اندر محبت
 نے ایک مدور حرکت پیدا کی اور یہ جواہر رفتہ رفتہ

اس حرکت کی لپیٹ میں آتے گئے۔ حرکت دوری نے اس مرکب میں سے پہلے ہوا یا ایتھر کو الگ کیا اور پھر آسمانوں کا گنبد بنا۔ اس کے بعد آگ نکلی اور اس نے ایتھر کے عین نیچے جگہ اختیار کر لی۔ گردش کے زور سے پانی زمین سے نکل پڑا اور پانی کی بتخیر سے پھر ہوا یا نیچے کی فضا پیدا ہوئی۔ آسمان دو نصفوں پر مشتمل ہے ایک میں بالکل آگ ہے اور دوسرا تاریک ہے جس کے کہیں کہیں آگ کے پھٹنے پڑے ہوئے ہیں۔ ایک دن کے وقت کا آسمان ہے اور دوسرا رات کے وقت کا۔ فینا غوریوں کی طرح امپیدو کلینر بھی سورج کو ایک آئینہ سمجھتا تھا جو آتش آسمانی کی کرنوں کو جذب کرتا اور منعکس کرتا ہے جس طرح کہ چاند سورج کی کرنوں کو۔ زمین اور کائنات سرعت گردش کی وجہ سے اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔

امپیدو کلینر کے خیال کے مطابق نباتات اور حیوانات زمین سے پیدا ہوئے۔ لیکن چونکہ محبت کے ذریعہ سے اتحاد جواہر بدرجہ ہوا۔ اس لئے ذی حیات مخلوق کی پیدائش میں کامل نتائج رفتہ رفتہ پیدا ہوئے۔ پہلے زمین سے الگ الگ ملکے اوپر اُچھلتے رہے پھر ان سے ملکر عجیب و غریب شکلیں بنی گئیں۔ اسی طرح جب موجودہ حیوانات اور انسان پیدا ہوئے تو پہلے وہ بے دھنکے لوتھڑے تھے۔ مرور ایام سے ان کے جموں نے منظم صورتیں اختیار کیں۔ یہ خیال کہ امپیدو کلینر حیوانی اور نباتی اجسام کی تنظیم کی یہ توجیہ کرتا تھا کہ اتفاقی پیداوار میں سے جنہیں سے زندگی کی اہلیت زیادہ ہوتی تھی وہ باقی رہ جاتی تھی نہ خود

اغلب ہے اور نہ ارسطو نے اس کی تائید کی ہے۔ حیوانات کے اجسام کی نسبت اس نے بہت سی باتیں لکھی ہیں تولید اور نشو و نما ہڈیوں اور گوشت کی عضری ترکیب نفس جو کسی حد تک جلد کے ذریعے بھی ہوتا ہے اور اس قسم کے مظاہر کی نسبت اس نے ایسے تمکک لگائے جنہ سے اس کی ذہانت کا پتا چلتا ہے۔ حواس کی فعلیت کی توجیہ اس نے اخراجات و مساات کے نظریہ سے کی۔ بینائی کی نسبت اس کا خیال تھا کہ آنکھ کی آگ اور اس کے پانی سے جو اخراجات نکلتے ہیں وہ باہر سے آنے والی روشنی سے جا کر ملتے ہیں۔ تفکر کی توجیہ اس نے یہ کی کہ باہر کا ہر عنصر ہمارے اندر کے مائل عنصر سے پرتجا ناجایا ہے جس طرح کہ باہر کی جو شے ہماری طبیعت کے موافق ہوتی ہے اس کی خواہش ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے اور جو موافق طبع نہیں ہوتی اس سے ہماری طبیعت گریز کرتی ہے اسلئے فکر کی کیفیت کا مدار جسم اور فاصلہ خون کی ساخت پر ہے جو فکر کا خاص محل ہے لیکن اس قسم کی مادیت نہ پائیدار نہ زکو اس امر سے مانع ہوئی تھی اور نہ امپیدو کلیز کو کہ محسوس کو معقول سے ادنیٰ قرار دے۔

امپیدو کلیز نے اس فطری فلسفے کے ساتھ اپنی اس ستری تعلیم کو علمی طور پر متوافق بنانے کی کوشش نہیں کی کہ ارواح ارضی زندگی میں اتر جاتی ہیں۔ اور پودوں حیوانوں اور انسانوں کے جسموں میں ان کا ادا کوں ہوتا ہے اور جو رو میں اپنے آپ کو پاک کر لیتی ہیں وہ دیوتاؤں کی طرف رجعت کرتی ہیں۔ اس نے حیوانات کی قدر بانی ابد کوشت خواری سے بھی منع کیا لیکن اس کے فلسفہ فطرت کے ساتھ اس کا بھی کوئی تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ اس نے اس تناقض کو

بھی فح کرنے کی کوشش نہیں کی جو ان تعلیمات میں پایا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ان عقائد کے اندر یہ تصور مضمر ہے کہ تضاد اور پیکار تمام شر کا ماخذ ہیں اور وحدت و موافقت میں اعلیٰ درجے کی سعادت پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اسپیدو کلیٹر کی طبیعیات سے اس ”عہد زریں“ کے عقیدے کو کیسے اخذ کریں جو اس کی تصنیف کے ایک باقیماذہ جزو میں ملتا ہے۔ اس فلسفی شاعر میں زینوفینر کی طرح انسان کا دیوتاؤں کے مقابلے میں خدا کی نسبت ایک زیادہ منترہ تصور پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ خیال اس کے طبیعیاتی نظام کے ساتھ کس طرح وابستہ ہو سکتا ہے۔

۲۲ ذرویت (Atomism)

اس جماعت کا بانی لیو سپٹس تھا۔ جس کے زمانے کی نسبت اقرب بہ محنت یہی بات ہو سکتی ہے کہ وہ اٹکسا گور اس اور اسپیدو کلیٹر کا معاصر تھا۔ تھیوفراستس اس کو پارمینائیڈز کا شاگرد کہتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ ملطہ سے آیا یا ایلیا سے۔ جن تصانیف سے اس کی تعلیمات کی نسبت ارسطو اور تھیوفراستس نے اپنے بیانات اخذ کئے ہیں وہ بعد میں دیمقراطیس کی ثابت ہوئیں۔ یہ مشہور فلسفی اور شاہد فطرت ابدیہ کا رہنے والا تھا اور خود اپنے بیان کے مطابق اس وقت کم عمر تھا جب اٹکسا گور اس بدھا ہو چکا تھا۔ لیکن ابولو دورس کا یہ خیال بے بنیاد معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عمر اٹکسا گور اس سے تینک چالیس برس کم تھی اور اس کا سنہ ولادت سنہ ۴۷۰ ق م کے قریب تھا۔ ارسطو بحیثیت فلسفی اسکو سقراط سے پہلے رکھتا ہے

جذبہ علم اس کو مصر اور غالباً بابل کی طرف بھی لے گیا۔ لیکن آیا جو پانچ برس اس نے باہر گزارے لیوسپس سے ملاقات بھی اسی زمانے میں داخل ہے، ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ارسطو اور تھیوفراستس دونوں اس کو لیوسپس کا شاگرد قرار دیتے ہیں۔ اپنے زمانے کا فلسفی فطرت اور ادل درجے کا عالم ہونے کی وجہ سے وہ لیوسپس کے علاوہ دیگر فلاسفہ قدیم اور معاصر فلاسفہ سے بھی واقف تھا۔ اس کا سنہ وفات معلوم نہیں۔ اس کی عمر کوئی نوے برس کی بتاتا ہے اور کوئی سو کی اور بعض اس سے بھی زیادہ۔ اس کی تصانیف کے بہت سے اجزاء محفوظ ہیں لیکن اصلی کو موضوع سے الگ کرنا خصوصاً اخلاقی اقوال کے بارے میں نہایت مشکل ہے۔

نظریہ ذرات کے اساسی عناصر کو لیوسپس کا لازماً سمجھنا چاہئے نیچرل سائنس کے تمام پہلوؤں پر اس کا اطلاق زیادہ تر اس کے شاگرد ہی کا کام معلوم ہوتا ہے ارسطو کا بیان ہے کہ لیوسپس کو پارمینائیڈز کی طرح اس بات کا پورا یقین تھا کہ علی الاطلاق پیدائش اور فنا ناممکن ہے۔ لیکن انفرادی اشیاء کی کثرت ان کا بننا اور گِرنا اور ان کی حرکت کا اس نے انکار نہیں کیا۔ لیکن جیسا کہ پارمینائیڈز نے ثابت کیا تھا کثرت اور حرکت وغیرہ خلا، عدم یا غیر وجود کے تصور کے بغیر ناممکن ہیں۔ اس نے کہا کہ وجود کے ساتھ خلا بھی موجود ہے۔ وجود وہ ہے جو مکان کو گھیرتا ہے۔ غیر وجود خلا ہے۔ لیوسپس اور دیمقراطیس خلا اور ملا کو تمام اشیاء کے اساسی عنصر قرار دیتے ہیں لیکن مظاہر کی توجیہ کے لئے ملاکی نسبت انہوں نے کہا وہ لاتعداد ذرات پر مشتمل ہے جو نہایت باریک ہونے کی وجہ سے الگ الگ محسوس نہیں ہوتے۔ ذرات کے مابین خلا

ہے لیکن یہ خود لایمتجز ہے ہیں کیونکہ وہ پوری طرح ٹھوس ہیں۔ اور ان کے اندر خلا نہیں۔ ان ذرات میں وہی صفات پائے جاتے ہیں جو پارمینا مذکور کے وجود میں تھے۔ فرق یہ ہے کہ یہ لامحدود ہیں اور لامحدود فضا کے اندر پائے جاتے ہیں۔ وہ اصلی ازلی ناقابل فنا اور ہم جوہر ہیں۔ فقط شکل اور حجم کے لحاظ سے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں ان کا مقام بدلتا رہتا ہے، لیکن کیفیت نہیں بدلتی۔ اشیاء کے صفات اور تغیرات کا مدار ذرات کی شکل اور نقل مکان پر ہے۔ چونکہ تمام ذروں کا مادہ ایک ہی قسم کا ہے اس لئے کسی ذرے کے وزن کا مدار اس کے حجم پر ہوگا۔ اگر حامل حجم کے دو مرکب اجسام کا وزن مختلف ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک کے اندر خالی جگہیں دوسرے کی نسبت زیادہ ہیں۔ ہر چیز کی آفرینش ذرات کے اجتماع سے ہوتی ہے اور فنا کے معنی مجتمع ذرات کی پریشانی ہے۔ ہر قسم کے تغیر کا مدار اسی بات پر ہے۔ اشیاء کا ایک دوسری پر عمل کیسا بھی ہوتا ہے یعنی دباؤ اور تصادم سے۔ فاصلے پر چیزوں کا عمل کرنا مثلاً مقناطیس اور لوہا روشنی اور آنکھ) اخراجات سے واقع ہوتا ہے۔ اشیاء کے صفات ذرات کے حجم شکل مقام اور ترتیب پر منحصر ہیں۔ صفات محسوس جو ہم اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ فقط اس اثر کی تعبیر ہیں جو ہمارے حواس پر ہوتا ہے۔

اپنے وزن کی وجہ سے ذرات ہمیشہ سے لامحدود فضا میں نیچے کی طرف جاتے رہتے ہیں۔ لیکن بڑے اور زیادہ وزنی ذرے چھوٹوں کی نسبت زیادہ تیزی سے گرتے ہیں۔ اور ان سے ٹکراتے ہیں تو ہلکے ذرے اوپر کی طرف اچھلتے ہیں۔ ان دو حرکتوں کے تصادم سے ایک دوری حرکت پیدا ہوتی

ہے۔ ایک طرف تو ایک طرح کے ذرات یکجا ہوتے جاتے ہیں۔ اور دوسری طرف مختلف قسم کے ذرات کے الجھاؤ سے مختلف قسم کے عالم الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ چونکہ حرکت کا کوئی مطلق آغاز نہیں ہے اور ذرات اور خلا لا محدود ہیں۔ اس لئے مختلف قسم کے عالم ہمیشہ سے موجود ہوں گے۔ ہمارا عالم بھی ان لا تعداد عالموں میں سے ایک ہے۔ ابتدائے عالم اجرام فلکیہ کی تکوین ان کے مشتمل ہونے اور خشک ہونے کی نسبت دیمقراطیس کے نظریات اس کے عام مقدمات کے مطابق ہیں۔ لیوکرپس اور دیمقراطیس زمین کو ایک گول طشت سمجھتے ہیں جو ہوا پر تیر رہا ہے۔ اجرام فلکیہ میں سے سورج اور چاند جو سب سے بڑے ہیں ہمارے عالم میں اس دھمت داخل ہوئے جبکہ پہلے سے زمین جنی شروع ہو گئی تھی۔ زمین کے محور کے جھکاؤ سے پہلے وہ زمین کے گرد اُتھی سمت میں پھرتے تھے چار عناصر میں سے دیمقراطیس کا خیال تھا کہ آگ نہایت چھوٹے ٹکٹے اور گول ذرات پر مشتمل ہے، لیکن دوسرے عناصر میں مختلف قسم کے ذرات نے بننے پائے جاتے ہیں۔

جاندار ہستیاں زمین کی میچر سے پیدا ہوئیں۔ دیمقراطیس نے اس مسئلے پر خاص توجہ صرف کی ہے لیکن اس کے اندر زیادہ غور و خوض اس نے انسان پر کیا ہے۔ اگرچہ وہ انسان کے جسم کی ساخت کا بڑا مداح ہے لیکن انسانی روح اور روحانی زندگی کی اس سے بھی زیادہ قدر کرتا ہے۔ اپنی تعلیم کے مطابق وہ روح کو ایک جسمانی چیز ہی سمجھتا ہے۔ روح چمکنے اور گول ذرات یعنی آگ کی بنی ہوئی ہے وہ ایک حرارت ہے جو تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے۔ اندر سانس لینے کی وجہ سے وہ باہر نکل جانے سے محفوظ رہتی ہے اور باہر کی

ہوا ہے وہ تازہ بھی ہوتی رہتی ہے۔ رُوح کے مختلف افعال کا عمل مختلف اعضا ہیں۔ موت کے بعد ذراتِ رُوح منتشر ہو جاتے ہیں۔ رُوح انسان کے اندر ایک نہایت اشریف اور الہی عنصر ہے۔ دیگر تمام چیزوں میں اسی قدر رُوح اور عقل ہے جقدر کہ گرم مادہ ان کے اندر ہے۔ ہوا میں رُوح اور عقل افراط سے ہوئی۔ ورنہ تنفس ہمارے اندر یہ چیزیں کیسے پیدا کر سکتا۔ ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ اشیاء سے اخراجات نکلتے ہیں اور آلاتِ حواس کے ذریعے ہمارے اندر داخل ہو کر رُوح میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ چیزیں دکھائی اس طرح دیتی ہیں کہ ان کی شبیہیں ادراک ہوا کو اپنی شکل پر ڈھالتی ہیں اور ہماری آنکھ کے اخراجات ان سے آکر ملتے ہیں۔ جس قسم کا ذرہ خلیج میں ہوتا ہے ہمارے اندر اسی قسم کا ذرہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ فکر سے بھی روح کے اندر اسی قسم کا تغیر ہوتا ہے یعنی جب اس کے اندر ان حرکات سے جن کا اس کو تجربہ ہوتا ہے ایک خاص درجہ حرارت پیدا ہوتا ہے۔ یہ مادییت دیگر فلاسفہ کی طرح دیمقراطیس کو بھی اس سے مانع نہیں ہوئی کہ وہ قدر و قیمت کے لحاظ سے فکر اور ادراک کے درمیان تین فرق قائم کرے۔ اور مادییت اشیاء کی نسبت صحیح علم کی توقع فقط فکر سے رکھے اگرچہ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اشیاء کے علم کا آغاز لازماً مشاہد سے ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حسی کے نقص کی وجہ سے وہ انسانی علم کی محدودیت اور عدم یقین کا شاک ہے۔ لیکن اس کو متشکک نہیں کہہ سکتے کیونکہ پروتا کو اس کی تشکیک کی اس نے صریح مخالفت کی۔ جس طرح علم کی قیمت محسوسات سے بلند تر ہونے پر منحصر ہے اسی طرح ہمارے حیات کا مدار بھی اسی پر ہے کہ وہ محسوسات سے ماورائے ہو۔ قابلِ آرزو

زندگی وہ ہے جس کے اندر زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم آزار ہو۔ روح کی سعادت مال و متاع میں نہیں ہے۔ صل مسرت زندہ دلی اور سکون قلب میں ہے اور یہ بات قطعاً خواہش میں اعتدال اور زندگی میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے ہو سکتی ہے۔ دیمقراطیس کے عمل اقوال اسی انداز میں ہیں جن سے وافر تجربے دقیق مشاہدے اور قائل اصولوں کا پتہ چلتا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے ان اصولوں کو اپنے طبعی نظریہ کے ساتھ علمی طور پر وابستہ کرنے کی کوشش کی ہو۔ اگر اس کے اخلاقیات کا اسی خیال یہ ہے کہ انسان کی مسرت مطلقاً اس کی کیفیت قلب پر منحصر ہے، تو اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اس نے اس تعلیم کو اس طرح کلی اصولوں کے ساتھ وابستہ کیا ہو جس طرح کہ سقراط نے اپنے اس قول کے بارے میں کیا کہ ”نیکی کا مدار علم پر ہے۔“ اسی لئے ارسطو، دیمقراطیس کو اس کے اخلاقی اقوال کے باوجود طبعیین میں شمار کرتا ہے اور علمی اخلاقیات کا بانی سقراط کو قرار دیتا ہے۔

مروجہ مذہب کے دیوتاؤں کی نسبت دیمقراطیس کا نظریہ ہم کو عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل وہ اس کی توجیہ فطرت کے بالکل مطابق ہے۔ اگرچہ اس عقیدے کو بحسن قبول کرنا اس کے لئے ناممکن تھا۔ لیکن اس کی توجیہ اس کو ضروری معلوم ہوئی۔ اس غرض کے لئے اگرچہ وہ اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ غیر معمولی فطری مظاہر کو لوگوں نے دیوتاؤں کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ یا بعض کلی تصورات کو دیوتاؤں کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ایک دوسری زیادہ موجودیتی توجیہ اس کی احساسیت کے زیادہ موافق ہے جس طرح مذہب عوام نے فضا کو بھوتوں سے آباد کر دیا تھا

اسی کے حامل دیمقراطیس نے یہ فرض کیا کہ کرہ ہوا کے اند بعض ہستیاں ایسی بھی ہیں جو انسانی صورت رکھتی ہیں۔ لیکن انکے جسم بہت بڑے اور عمر بہت دراز ہوتی ہے۔ ان کے اعمال اور ہماری دنیا پر ان کے اثرات بعض اوقات بھلے ہوتے ہیں۔ اور بعض اوقات بڑے ان کی شبیہیں انسانوں کو بعض اوقات خواب میں اور بعض اوقات بیداری میں نظر آتی ہیں۔ انہیں کو انسانوں نے دیوتا قرار دیا ہے۔ دیمقراطیس نے اپنے نظریہ شبیہات و اخراجات سے رویائے صادقہ اور نظر بد کی بھی فطری توجیہ کی کوشش کی۔ اسی طرح اس کا یہ بھی خیال تھا کہ بعض واقعات کی فطری علامتیں قربانی کے حیوانوں کی استریوں سے بھی اخذ کر سکتے ہیں۔

دیمقراطیس کے اسکول کا سب سے بڑا پیرو مٹروڈورس ہے جو براہ راست دیمقراطیس کا شاگرد تھا یا اس کے تلمیذ نسس (Nessus) کا۔ وہ دیمقراطیس کی تعلیم کے اساسی اصول سے متفق ہے لیکن فلسفہ فطرت کی تفصیلات میں کئی جگہ اس سے اختلاف رکھتا ہے۔ اس کی احاسیت سے اس نے ارتیابی تلخ اخذ کئے لیکن امکانِ علم کا انکار اس کا مدعا نہیں ہو سکتا تھا۔ انکسارس جو اسکندر کے ساتھ ساتھ رہتا تھا اور جس کی موت اس کی زندگی سے زیادہ شاندار ہے۔ مٹروڈورس کا یا اس کے شاگرد دیو جانس کا شاگرد تھا۔ نوسیفینز کا نام بھی غالباً مٹروڈورس ہی کے ساتھ وابستہ کرنا پڑے گا۔ جس نے ایقور کو دیمقراطیس کی تعلیم سے آشنا کیا۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس نے پرہو (Pyrrho) متشاک سے بھی تعلیم پائی۔

۲۵، انکساگوراس

انکساگوراس، کلازومینی کا رہنے والا تھا۔ اپولوڈورس کے نزدیک اس کا سن ولادت سن ۴۵۴ ق م کے قریب ہے۔ اس نے اپنی جائیداد کو چھوڑ چھڑ کر سائینس کے لئے زندگی وقف کر دی اور ریاضی دانی میں بہت نام پیدا کیا۔ یہ کچھ معلوم نہیں کہ اس کے معلم کون تھے۔ بعض حال کے مصنفوں نے بغیر کافی وجوہ کے یہ کوشش کی ہے کہ اس کو ہرمیپوس کا شاگرد قرار دیا جائے۔ حالانکہ اس سے بہت پہلے کا شخص تھا جس کی نسبت بہت سے اعجاز کاری کے افسانے مشہور ہیں۔ ارسطو کا بیان ہے کہ آغاز ہی میں انکساگوراس کی تعلیم ”روح کو ان افسانوں کے اندر داخل کر دیا گیا تھا۔ ایشیا میں جہاں وہ ہجرت کر کے چلا گیا تھا۔ اس کو ہیراکلیٹس سے بہت قوی راہ و ربط کا موقع ملا۔ اس سیاسی کے دشمنوں نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے۔ اسی وجہ سے وہ ایشیا کو چھوڑنے پر مجبور ہوا (۴۲۴ - ۴۳۳ ق م) اس کے بعد وہ لمپسا کوس چلا گیا جہاں اس نے سن ۴۲۸ ق م میں دفا پائی اس کی کتاب کے بعض اہم اجزاء ابھی تک محفوظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپیٹدکلیٹر اور لیوسیس کی تعلیمات سے آگاہ تھا۔

انکساگوراس ان فلاسفہ سے اس بات میں متفق ہے کہ کسی چیز کا عدم سے وجود یا وجود سے عدم نہیں جانا ناقابل فہم ہے۔ پیدائش اور فنا جواہر موجودہ کے مجتمع اور پریشان ہوجا کا نام ہے۔ لیکن جواہر کا اتصال و انفصال جس حرکت کے ذریعے

سے واقع ہوتا ہے اس کی توجیہ بھی فقط مادے سے نہیں ہو سکتی
 چہ جائیکہ اس حرکت کی جس نے کائنات جیسی حسین اور منظم کثرت
 بنائی ہے۔ یہ فقط ایسی ہستی یا جوہر کا کام ہو سکتا ہے جس کا
 علم اور قوت تمام اشیاء پر محیط ہو اور وہ ایک نفس یا روح ہو۔
 یہ قوت اور عقلیت روح کو اسی دقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ
 کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ ملکر اس کو ناقص اور محدود نہ کر دے۔
 مادے سے الگ نفس کا تصور اچھا گوارا اس کے فلسفے کا اسی
 خیال ہے اور نفس و مادہ کے امتیاز کی خاص بناء یہ ہے کہ
 نفس بالکل بسیط اور مادہ بالکل مرکب ہے۔ نفس کا کسی چیز
 کے ساتھ ملاپ نہیں۔ وہ تمام اشیاء میں سے لطیف ترین اور
 خالص ترین ہے۔ ان الفاظ میں روح کا غیر جسمی ہونا پوری
 طرح بیان نہیں کیا گیا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ان
 سے مراد یہی تھی۔ شخصیت کے مسئلے کو اس فلسفی نے بالکل
 ہاتھ نہیں لگایا۔ نفس کا خاص کام یہ ہے کہ وہ مخلوط چیزوں کو الگ الگ
 کرتا ہے۔ اس لئے امتیاز کرنا علم کی خصوصیت ہے۔ نفس کے
 عمل کرنے سے پہلے مادہ ایک مخلوط مقدار ہوتا ہے جس میں
 کوئی چیز کسی دوسری سے الگ نہیں ہوتی۔ چونکہ تمام چیزیں
 اسی مخلوط ڈھیر میں سے محض الگ الگ ہونے لگتی ہیں
 جاتی ہیں۔ اس لئے یہ تمام ہیو لے ہم جوہر نہیں ہو سکتا اور نہ
 امیڈو کلیئر کے سے بسیط جوہر یا ذرات کا مجموعہ ہو سکتا ہے
 یہ لاتعداد قدیم ناقابل فنا ناقابل تغیر خاص خاص قسم کے نہایت
 چھوٹے چھوٹے ذرات پر مشتمل ہے جو ناقابل تقسیم نہیں ہونا،
 گوشت، ہڈی، وغیرہ ان سب چیزوں کے ذرے اہل میں ملے
 جلے پائے جاتے ہیں، اگلسا گوارا ان کو قدیم جوہر کہتا ہے۔
 ان مسلمات کے موافق اگلسا گوارا نے اپنی

کونیات کا بیان اس حالت سے شروع کیا۔ جبکہ تمام جواہر بال
مخلوط تھے۔ نفس نے ایک نقطے پر دوری حرکت پیدا کر کے
ان کو الگ الگ کرنا شروع کیا۔ اس حرکت کا دائرہ وسیع
ہوتا گیا اور لا محدود مادے کے زیادہ سے زیادہ ذرات اسکے
اندر آتے گئے اور یہ عمل اب بھی جاری ہے۔ یہ بات کہیں مذکور
نہیں کہ اہلسکورا اس بتکون کائنات کی دیگر منسلکوں میں بھی نفس
کی مداخلت کا قائل تھا۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس کو
الزام دیتے ہیں کہ اس نے اپنے نو دریافتہ اصول سے یہ کام
نہیں لیا کہ اس سے فطرت کی غایتی توجیہ کرے اور اپنے پیشروں کی
طرح اپنے آپ کو رانہ عمل کرنے والی مادی علی تک محدود رکھا۔ حرکت
دوری کے اندر جو جواہر آجاتے ہیں۔ وہ دو حصوں میں منقسم
ہو جاتے ہیں۔ ایک حصہ گرم خشک روشن اور لطیف ہوتا
ہے۔ دوسرا سرد نمناک تاریک اور کثیف۔ ایک ایتھیر یا بخار ہے
دوسرا ہوا یا کبر۔ مسلسل حرکت سے یہ تقسیم جاری رہتی ہے اور کہیں
ختم نہیں ہوتی۔ یہ جواہر تمام اشیاء کے تمام حصوں میں پائے جاتے
ہیں۔ جنہوں میں جو تغیر ہوتا ہے وہ اس کے اندر کے کسی جواہر کی
وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر برف کے اندر تاریکی اور روشنی دونوں
نہ ہوتیں تو برف کبھی پانی نہ بن سکتی۔ گردش کی وجہ سے لطیف
اور گرم جواہر کی طرف آگئے اور کثیف و نمناک حصے مرکزی ط
زمین کثیف حصوں سے بنی ہے اہلسکورا اس بھی دیگر ایونیوں
کی طرح اسے ایک طشت کی طرح تصور کرتا ہے جو ہوا کے
اوپر قائم ہے۔ اجرام فلکیہ بتقدروں کے دھیر ہیں جو گردش زمین
کی وجہ سے زمین سے کٹ کر دور ہوا میں جا پڑے ہیں جہاں
وہ مشعل ہو گئے ہیں۔ پہلے یہ افقی سمت میں حرکت کرتے
تھے اس کے بعد زمین کے محور کے جھکاؤ کی وجہ سے وہ گول

پھرنے لگے اور اپنے مداروں میں کہیں کہیں زمین سے نیچے
 بھی ہو گئے۔ چاند کی نسبت اُنکس گوراس کا خیال تھا کہ وہ زمین
 کی طرح ہے اور آباد ہے۔ سورج جو پیلو پوٹس سے کئی گنا بڑا
 ہے، اپنی روشنی کا بڑا حصہ چاند اور دوسرے ستاروں کو دے دیتا ہے۔
 زمین پہلے دلدل تھی لیکن سورج کی گرمی سے وہ رفتہ رفتہ خشک
 ہو گئی۔ ہوا اور ایتھر میں جو جراثیم تھے انہوں نے زمین کے
 کچھڑے نشوونما پائی تو جاندار مخلوق پیدا ہوئی۔ ان میں جو زندگی
 ہے وہ نفس کی وجہ سے ہے۔ نفس تمام چیزوں میں ایک طرح
 کا لیکن کم و بیش مقدار میں ہے۔ انسان کے اندر حسی اور ال
 بھی نفس ہی کی وجہ سے ہے لیکن وہ آلات جسمانی کے ذریعے
 سے واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں نقص رہ جاتا ہے۔ سچے
 علم کی ضامن فقط عقل ہے۔ اُنکس گوراس نے کس حد تک
 علمی تحقیقات میں زندگی وقف کر دی تھی اس کا اندازہ اس کی
 تصانیف سے ہو سکتا ہے اس کے ایسے اقوال سے بھی جن کو
 دوسروں نے بیان کیا ہے ایک شریفانہ اور سنجیدہ نظریہ چھا
 منکشف ہوتا ہے۔ کسی روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس نے
 علمی طور پر اخلاقیات میں بحث کی ہو۔ اور یہ بھی معلوم نہیں
 ہوتا کہ اس نے کوئی مذہبی فلسفیانہ اصول پیش کیا ہو۔ شخصی
 طور پر وہ مروجہ مذہب کی نسبت پوری علمی آزادی پر تھتا ہے اور
 مشہور معجزات مثلاً ایکوس پوٹیس کی فطری توجہ کی کوشش کرتا ہے۔
 اُنکس گوراس نے شاگردوں میں سے یورپیڈیز بھی
 ہے اور میٹروڈورس بھی جو فقط ہومری صننیات کی مثالی تاویل
 کے لئے مشہور ہے۔ ہمیں اریکلاس امینوی کی نسبت کچھ زیادہ
 معلومات حاصل ہیں جس کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ
 سقراط کا معلم تھا۔ اور باتوں میں تو وہ اُنکس گوراس سے اتفاق

رکھتا ہے لیکن اس بات میں وہ اناکسیمنیز اور دیوجانس کے زیادہ قریب ہے کہ وہ مصدری مادے کو ہوا کہتا ہے اور روح کو ہوا میں ملا ہوا سمجھتا ہے، اور مادے کی تلطیف اور تکثیف سے اشیاء کے بننے اور بگڑنے کی توجیہ کرتا ہے۔ سب سے پہلے گرم اور سرد سے الگ الگ ہوئے۔ یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ وہ نیک و بد کو محض رسم و رواج سے اخذ کرتا تھا۔ ارسطو نے اس کا کہیں ذکر نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی علمی اہمیت کچھ زیادہ نہیں تھی۔

III سوفسطائیہ سوفسطائیت کی ابتدا اور اسکے خصوصیات

پانچویں صدی کے آغاز سے بعض ایسے خیالات پھیلنے شروع ہوئے جن کی وجہ سے کچھ عرصے کے بعد مہذب حلقوں کے انداز فکر اور علمی زندگی کے میلان میں ایک نمایاں تغیر واقع ہوا۔ فلسفیانہ نظریات کی باہمی پیکار، اور عام انداز ادراک سے انہی کھلی مخالفت سے کائنات حسی علمی توجیہات کے خلاف بے گمانی پیدا ہو چکی تھی۔ پارمینائڈز ہیراکلیٹوس اپیڈوکلیر اور دیگر افسانے جیسے لوگوں نے حسی ادراک کی صداقت کو تسلیم نہ کیا۔ اسلئے علم حقیقی کے لئے انسان کی عام قابلیت میں آسانی سے شبہ پیدا ہو سکتا تھا کیونکہ ان فلاسفہ کی مادیت نے ان کو اس قابل نہ رکھا کہ وہ عقلی علم کی اعلیٰ صحت و صداقت کو علمی طور پر ثابت کر سکیں۔ انکا گوراس نے اپنے نظریہ نفس کو بھی اس مقصد کے لئے استعمال نہیں کیا۔ اس سے زیادہ یونیوں کی قومی زندگی

کے عام نشوونما نے بھی اس امر کا تقاضا کیا کہ علمی جدوجہد کوئی نئی سمت اختیار کرے۔ جنگ ایران کے زمانے سے یونان کی عام ہندیب و تمدن میں بہت نرمی ہو گئی تھی۔ خاص کر آئینہ میں جو علمی اور سیاسی زندگی کا مرکز تھا، جو لوگ سیاسی زندگی میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے تھے وہ خاص طور پر اس کے لئے علمی طور پر تیار ہونے کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ علاوہ ازیں جب جمہوریت کی فتح نے ان موانعت کو رفع کر دیا۔ جو اقتدار جمہور کے راستے میں رسم و قانون نے حال کر رکھے تھے اور عروج کی راہیں ہر ایسے شخص کے لئے کھل گئیں جو لوگوں کو اپنی طرف راغب کرنے کی قابلیت رکھتا ہو تو ایسی تعلیم جس کے ذریعے سے کوئی شخص خطیب اور رہنما جمہور بن سکے۔ بہت قیمتی اور لائق حصول معلوم ہونے لگی۔ اس ضرورت کو ایسے لوگوں نے پورا کرنا شروع کیا جنہیں ان کے معاصرین سوفسطائی یعنی عقلا کہتے تھے اور ان لوگوں نے خود بھی اپنے تئیں اسی لقب سے شہور کیا۔ وہ ہر ایسے شخص کو تعلیم دینے کے لئے تیار تھے جو حاصل کرنے کا آرزو مند ہو۔ عام طور پر یہ لوگ شہر بہ شہر پھرتے رہتے اور تعلیم کے لئے بہت بڑی اجریں طلب کرتے تھے۔ یہ بجائے خود کوئی بڑی قابل الزام بات نہ تھی۔ لیکن اس قوم میں اس سے پہلے ایسا رواج نہیں تھا۔ اس تعلیم میں تمام ممکن علوم و فنون داخل تھے۔ جن لوگوں کو سوفسطائی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض سربراہان معلم ایسے بھی تھے جو بالکل میکا بھی علوم کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن سوفسطائی تعلیم کا خاص مقصد عمل زندگی کے لئے تیار کرنا تھا۔ افلاطون کے زمانے سے سوفسطائی کی اصطلاح فقط انہیں لوگوں پر عام کی جاتی ہے جو درس و تفسیل کے پیشہ ور معلم تھے جو اپنے شاگردوں کو عمل اور تقریر دونوں میں ماہر

بنانا چاہتے تھے اور امور خانہ داری یا انتظام جماعت کی قابلیت پیدا کرتے تھے۔ اپنی تمام جدوجہد کو عملی اغراض تک محدود کرنے کی وجہ یہ عقیدہ تھا جسے بڑے بڑے سوفسطائیوں نے اریٹائی نظریات میں بیان کیا اور عام سوفسطائیوں نے مناظروں میں پیش کیا کہ حقیقت کا دریافت کرنا ناممکن ہے اور ہمارا علم نفسی مظاہر کے پرے نہیں جاسکتا۔ ایسے خیال کا ردِ عمل اخلاقیات پر لازمی تھا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمانے کے جھگڑوں میں جو اخلاقی اصول اور ملکی قوانین کے خلاف نافرمانی پیدا ہوئی اس نے اپنے لئے سوفسطائی نظریات سے ایک سطحی جواز حاصل کیا یہ سوفسطائی پانچویں صدی میں یونان کے اندر تحریک عقلیت کے سب سے بڑے حامی تھے ان کے فرائد اور ملکی کمزوریاں ان کی اسی حیثیت کا نتیجہ تھیں۔ سوفسطائیوں کی نسبت جو عام رائے ہے جس پر افلاطون کے خیالات کا رنگ چڑھا ہوا ہے سیکل، ہرمین اور گروٹ اور بعض دیگر مصنفوں نے اس کی مخالفت کی ہے اور سوفسطائیوں کی تاریخی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ لیکن گروٹ نے اس سطحی بودے اور خطرناک عنصر کو نظر انداز کر دیا ہے جو سوفسطائیوں کی جائز اور قابلِ تعریف چیزوں کے ساتھ بھی ہمیشہ شامل رہا اور جو رفتہ رفتہ نکلیا ہوتا گیا۔

۲۷ مشہور سوفسطائی معلمین

سب سے پہلا شخص جس نے اپنے آپ کو سوفسطائی کہا اور قوم کے سامنے معلم فضیلت کی حیثیت میں آیا وہ افلاطون کے نزدیک پروٹاگوراس تھا جو ابدی راہکار رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت قریباً ۴۸۵ ق م یا اس سے کچھ پہلے ہوگا۔ وہ چالیس

برس تک یونان میں پھرتا رہا اور بڑی کامیابی سے معلم کا کام انجام دیتا رہا۔ کئی دفعہ پیریکلیز کی حمایت میں ایتھینا میں بھی رہا لیکن آخر کار اس الزام میں کہ وہ دیوتاؤں کا منکر ہے، اسے شہر چھوڑنے پر مجبور کیا گیا۔ ستر برس کی عمر میں سسلی کی طرف جاتے ہوئے اس نے ڈوب کر وفات پائی۔ اس کی تصانیف میں سے چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔

پروڈاگور اس کے ہمعصروں میں سے گور گیا کس بھی تھا جو لیونینی کا رہنے والا تھا۔ اس کا سنہ ولادت ۴۸۰-۴۷۰ ق م ہے اس نے معلمی کا کام سسلی میں شروع کیا۔ لیکن ۴۲۰ ق م کے بعد اکثر ایتھینا اور وسط یونان کے دوسرے شہروں میں بھی آتا آجلا رہا۔ بعد ازاں اس نے تھبلی میں لارٹا کے مقام پر مستقل سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے سو برس سے زیادہ کی عمر پاکر وفات پائی۔ آخر عمر وہ فقط خطابت کی تعلیم تک اپنے آپ کو محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ہم اس کی بعض اخلاقیاتی تعریفات اور ارتیابی دلائل سے واقف ہیں جن کو اس نے ایک الگ کتاب میں درج کیا ہے۔ (جو غالباً اس کے زمانہ شباب کی تصنیف ہے) پروڈاگور سے کسی قدر بعد کے زمانے کے دو شخص ہیں جو سفرات کے معامین ہیں۔ ان میں سے ایک پروڈکس ہے جسے ایتھینا میں خاصی شہرت حاصل تھی اور دوسرا ہینیاں جو ریاضیات طبیعیات تاریخ اور فن آلات پر اپنی معلومات کی اشاعت بہت کثرت سے لیکچروں اور کتابوں میں کرتا تھا۔ اس کے مخالف کہتے ہیں کہ اس کو محض خود نمائی مقصود تھی سوفسطائی زیادہ بھی اسی زمانے کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ باقیوں میں سے مشہور ترین مفصلہ ذیل ہیں۔ تھراسیاکس جس کی سیرت کا افلاطون نے ایک ناول خاکا کھینچا ہے۔ یوجینیڈیوکس اور ڈائیونیڈورس جن کو افلاطون نے اپنے ایک

’سخریہ‘ میں ہیردوتاس ہے ایونوس جو خطیب شاعر اور مصلح اخلاق تھا۔

۲۸۔ سوفسطائی اربابیت اور مناظرہ

فلک کی اپنے معروض سے نسبت بالکل معکوس ہو گئی جس کے لب لباب کو بہت شروع ہی میں پروٹاگوراس نے اس مفولے میں بیان کر دیا کہ ”انسان تمام اشیاء کا معیار ہے“ جو کچھ ہے وہ کیسے ہے اور جو کچھ نہیں ہے وہ اکیسے نہیں ہے۔“ یعنی ہر شخص کے لئے وہی چیز سچی اور حقیقی ہے جو اس کو ایسے معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے تمام صداقت نفسی اور اخلاقی ہے، خارجی اور کلی نہیں۔ اس اصول کے ثبوت میں پروٹاگوراس نے نہ صرف اس امر کو پیش نظر رکھا کہ ایک ہی شے مختلف اشخاص کو بالکل مختلف معلوم ہوتی ہے بلکہ ہر شخص کی تسلیم سے بھی معاونت حاصل کی کہ ہر چیز ہر وقت مسلسل تغیر میں مبتلا ہے۔ اشیاء اور آلات حس کے مسلسل تغیر میں ہر ادراک کی صحت ایک خاص شخص کے لئے ایک خاص لمحے تک ہے اس لئے کسی شے کی نسبت کسی ایک رائے کو دوسرے پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ دوسرے طرف گورگیاس نے اپنی کتاب ’غیر وجود یا فطرت‘ میں زینوں کے طرز استدلال کو اپنا نمونہ بنایا اور زینو اور پلس کے قضایا کو اس بات کے ثبوت میں استعمال کیا کہ (۱) کوئی چیز موجودہ نہیں ہو سکتی (۲) جو کچھ موجود ہے اس کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا (۳) جو کچھ معلوم ہو وہ دوسروں کو بتایا نہیں کیا سکتا۔ گورگیاس کے اسکول میں ہم کو یہ دعویٰ ملتا ہے کہ ایک موضوع کا کوئی محمول نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک چیز میں تغیر نہیں ہو سکتا پروٹاگوراس ہی کا نظریہ زیناد کے اس اصول کی بنیاد

کہ انسان کی ہر رائے غلط ہوتی ہے، اور بظاہر اس کے معکوس بوجہ پتیسوس کے اس اصول کی بھی کہ کسی چیز کی نسبت ہر بات ایک ہی وقت میں اور مختلف اوقات میں بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہ سوفسطائی اہلوائی مقدمات سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو کچھ موجود نہیں ہے اور اس وجہ سے غلط ہے اس کو نہ کوئی شخص سوچ سکتا ہے اور نہ کہہ سکتا ہے۔ ہیراقلیتوس اور پروڈاگوراس کی تعلیمات سے بھی ایسا ہی نتیجہ اخذ کیا گیا۔ اسی کے متاثر قضیہ کہ انسان آپ اپنی تردید نہیں کر سکتا۔ خود پروڈاگوراس کے اقوال میں پایا جاتا ہے۔ ان اربتائی نظریات سے بھی زیادہ کثیر سوفسطائیوں کے عملی رویے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے حصول سے کس قدر بایکس تھے۔ طبیعیات میں کسی سوفسطائی نے کوئی آزادانہ تحقیق نہیں کی۔ اگرچہ وہ طبیعیین کے بعض مفروضات سے بعض اوقات کام لیتے تھے اور ہیناس نیچرل سائنس اور ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا۔ ان میں مناظرے کی تعلیم زیادہ عام تھی جس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ کوئی علمی عقیدہ قائم کیا جائے، بلکہ حریف کو جس طرح سے ہوسکے شک دی جائے۔ افلاطون ارسطو اور السوکرانس 'مناظر' اور 'سوفسطائی' کو ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ خود پروڈاگوراس کا یہ خیال تھا کہ ہر قضیہ کی حمایت اور مخالفت یکساں قوی دلائل سے کی جاسکتی ہے۔ اپنی گفتگو اور اپنی تضاد میں وہ اپنے شاگردوں کو اس فن سے واقف کرتا تھا۔ اس کا ہم وطن دیمقریطس ان جھگڑالو لوگوں پر اظہارِ افسوس کرتا ہے۔ آخر کار اس فن کی تعلیم اور اسکی مشق دونوں کا بہت ذلیل حال ہوا۔ ارسطو کہتا ہے کہ آخر میں اس کی تعلیم فقط یہی رہ گئی کہ استدلال میں نہایت اونٹنہ دھجے کے داؤ پیچ حفظ کرائے جائیں۔ افلاطون کے مکالمہ 'پوتھیٹوس' سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن محض تسخیرِ لطیفہ بازی اور ضلعِ جھگڑت بن گیا تھا۔ افلاطون نے فیثیمک کے اندر میں لکھا ہے لیکن ارسطو کی

بحثِ مخالفات سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے بے بنیاد و مبانی سے کام نہیں لیا۔ مخالفات میں تقریباً تمام مثالیں ان سوفسطائیوں کے اقوال سے لی گئی ہیں جو سقراط کے ہم عصر تھے، اور جن کی نقل مضامین کے علمِ مناظرہ میں بھی ملتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ڈائیونیدوروس اور پوتامائس کی ادائیگی کو اس پروتاگوراس اور گورگیاس کی طرف منسوب نہیں کی گئی۔ لیکن صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ لوگ انہیں کی معنوی اولاد ہیں۔ اگر یہ علمِ مناظرہ بہت سے بحث کرنے والوں کو مشکلات میں مبتلا کر سکتا تھا اور کثرت سے لوگوں کو اپنا مدح بنا سکتا تھا اور ارسطو بھی اسکو اس قابل سمجھتا تھا کہ سنجیدگی سے اس کا امتحان کرے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس زمانے کے لوگ تفکر و استدلال میں کس قدر غامخ تھے اور اسلوبِ تحقیق سے ناواقف ہونے کی وجہ سے کس قدر مشکلات ان کے راستے میں حائل ہو سکتی تھیں۔

۲۹۔ سوفسطائی اخلاقیات اور خطابیات

اگر کلیدِ صحیح صداقت کا وجود نہیں تو انسان کی زندگی میں بھی کوئی قانون ایسا نہیں ہو سکتا جو سب کے لئے صحیح ہو۔ ہر شخص کیلئے وہی بات سچی ہے جو اس کو سچی معلوم ہو اور وہی بات صائب ہے جس کو پسند کرے۔ متعقدین سوفسطائیوں نے اپنے مفروضات سے یہ نتائج نہیں نکالے تھے جب انہوں نے لوگوں کے سامنے اپنے آپ کو معلمِ فضیلت کی حیثیت میں پیش کیا تو ان کا تصور فضیلت کی نسبت وہی تھا جو کچھ عام طور پر اس سے مراد لیا جاتا تھا۔ پروڈیکوس کا ”ہیراکلیٹس“ اور اس کے دوسرے اخلاقیاتی لیکچر اور وہ نضاح جو پیناس

نے نثر کی زبانی بیان کئے ہیں۔ یہ تمام چیزیں اگر زمانے کے اخلاقیات و نظریات کے منافی ہوتیں، تو ان کی ویسی اقدردانی ہوگئی نہ ہوتی جیسی کہ ہوئی۔ افلاطون کے بیان کے مطابق پروٹاگوراس احساس عدل و فرض کو فوج انسان کے لئے دو تیناؤں کا عطیہ خیال کرتا تھا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فطری عدل کو تسلیم کرتا تھا۔ گورگیاس نے مرد و عورت، بچے، غلام و غیرہ سب کے فضائل کو الگ الگ عام خیالات کے مطابق بیان کیا ہے۔ لیکن قرن اول کے سوفسطائیوں کی تعلیم میں بھی ان کی تشکیک کے بعض عملی نتائج وضع ہونے شروع ہو گئے۔ پروٹاگوراس نے جب اپنی خطابیات کی نسبت یہ دعویٰ پیش کیا کہ اس کی بدولت کمزور معاملہ قوی کر کے دکھایا جاسکتا ہے تو جائز طور پر اس کی مخالفت کی گئی۔ کیونکہ اس نے اس فن کے غلط استعمال کو لوگوں کے سامنے مستحسن بنانا چاہا۔ یہاں نے قانون اور فطرت کی مخالفت کو نمایاں کیا اور جا بجا قابل اعتراض طریقے سے اس کا اطلاق کیا۔ یہ خیال بعد میں سوفسطائی فن زندگی کا ایک اساسی نظریہ بن گیا۔ افلاطون نے پھر اسے ایک کوس، پولوس کا لیکچر کی زبان سے یہ خیال بیان کیا ہے اور ارسطو نے بھی اس کی تائید کی ہے کہ واقعی یہ خیال سوفسطائی حلقوں میں عام طور پر صحیح تسلیم کیا جاتا تھا کہ فطری حق وہی ہے جو زبردست کا حق ہے اور تمام مروجہ قوانین ارباب حل و عقد نے اپنے اغراض کے لئے وضع کئے ہیں۔ اگر عدل کو عام طور پر سراہا جاتا ہے تو اسکی محض یہ وجہ ہے کہ عوام انکو اپنے لئے مفید سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے آپ میں ان قوانین سے بالاتر ہونے کی قوت محسوس کرے تو اسے اس بات کا حق حاصل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فطرت اور قانون کے متخالف سے یہ کام بھی لیا گیا کہ لوگوں کو قومی مقصبات کی تحسین سے آزاد کیا جائے۔ ان لوگوں نے غلامی کے مطابق فطرت

ہونے میں شکوک پیدا کروئے جن کا ارسطو نے بھی ذکر کیا ہے دیوتاؤں پر اعتقاد اور ان کی پرستش بھی انسانوں کی بنائی ہوئی چیز ہے۔ جنوں کا اختلاف اس کا ایک ثبوت ہے۔ ہونا گو اس لکھتا ہے کہ ”دیوتاؤں کی نسبت میں کچھ نہیں کہتا نہ یہ کہتا ہوں کہ وہ ہیں اور نہ یہ کہ وہ نہیں ہیں“ پرود کوئس نے دیوتاؤں کی نسبت یہ کہا کہ اجرام فلکیہ عناصر اتمار اور دیگر مفید چیزوں کو انسانوں نے ذی روح اور شخصی صفات سے متصف سمجھ لیا ہے۔ کریٹیس نے سائنس میں یہ اپنا یہ عقیدہ بیان کیا ہے کہ دیوتا کسی سیاست داں کی ایجاد ہیں جو اس طرح سے لوگوں کو خراب کاموں سے ڈرانا چاہتا تھا۔

جس قدر انسانی ارادہ مذہب اور رسم و رواج کی زنجیروں سے آزاد ہونا گیا، اسی قدر ان ذرائع کی قدومیت پرستی گئی جن سے حریت اور اقتدار حاصل ہو سکے۔ سوفسطائی ان تمام ذرائع کا ماتخذ فن تقریر کو سمجھتے تھے جس کی قوت اس زمانے میں بلاشبہ غیر معمولی تھی اور جن لوگوں نے اپنا تمام اثر فقط اسی کے ذریعے سے پیدا کیا تھا وہ اس میں بہت مبالغہ کرتے تھے۔ اکثر سوفسطائیوں کی نسبت یہی روایت ہے کہ وہ فصاحت و بلاغت کی تعلیم دیتے تھے۔ اس فن کی نسبت کہاں سمجھتے تھے۔ ہونے کی تقریریں کرتے اور ان کو ثابت کر لیتے تھے تاکہ ان کے شاگرد انہیں زبانی رٹ لیں۔ سوفسطائی تعلیم کا یہ ایک لازمی عنصر تھا کہ محبت کی حقیقی یا منطقی صحت کی بجائے زبان کے قواعد پر زیادہ زور دیا جائے۔ سوفسطائیوں کی تقریریں نمائش کے لئے ہوتی تھیں وہ دلنشین مضامین تقریر کے لئے منتخب کرتے تھے ان میں حیرت انگیز نکتہ آفرینیاں کرتے تھے۔ کچھ دار فقروں اور دلپذیر الفاظ سے لگن کو موثر بناتے تھے۔ گوریگاس کی تقریریں اسی وجہ سے کامیاب ہوتی تھیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ پختہ مذاق کے لوگوں کو وہ بہت زیادہ پر الفاظ اور پیمیکلی تھکتی تھیں۔ ان میں سے بعض لوگوں نے فنِ خطابت

کی سچی خدمت بھی کی ہے۔ تھراسیماکوس نے اس فن کو علمی حیثیت سے بہت ترقی دی۔ علم اللسان کے اندر بھی تحقیقات انہیں لوگوں نے شروع کی اسم اور فعل اور جملوں کی قسمیں سب سے پہلے بروٹاگوگس نے بیان کیں۔ اہیڈیاس نے وزن اور صوت الفاظ کے قواعد مرتب کئے اور پروڈیکوس نے مرادفات میں امتیاز قائم کیا اگرچہ وہ اس کام کی اہمیت میں بہت مبہمہ کرتا تھا۔ اس قسم کی کوششوں نے لغوی تحقیقات اور علمی مصطلحات کو بہت ترقی دی۔

دوسرا دور

سقراط افلاطون اور ارسطو

۳۔ تمہید

یہ ایک لازمی بات تھی کہ سوفسطائی دور کی عقلی آزادی کا علمی زندگی پر دو مختلف اقسام کا اثر ہو۔ ایک طرف تو فکر کو اپنی قوت کا احساس پہونچا اور اس نے اتمام قوتوں سے متابعت طلب کی۔ نظریہ علم اور اخلاقیات میں ایک نیا میدان عمل کھل گیا جس کی طرف اس سے پہلے بہت سرسری توجہ کی گئی تھی۔ سوفسطائی استدلال سے ان مسائل کو ہر قسم کی مشق میں رہائی ہوئی۔ دوسری طرف سوفسطائی تحقیقات فقط اس نتیجے پر پہونچی تھی کہ جس طرح کائنات کا حکمی علم ناممکن ہے اسی طرح اخلاقیات کے لئے نئے نئے حکمت تلاش کرنا ابھی فعل عبث ہے۔ جب انسان علم حاصل کرنے کی قابلیت فطراناً نہیں رکھتا تو تلاش صداقت بیکار ہے۔ جب اخلاقی عقیدے کی مروجہ بنیاد یہی انسانی اور الہی قوانین کی مطلق فوقیت کا عقیدہ بھی ترک کر دیا

گیا تو یونانی قوم کی علمی زندگی کی طرح اس کی اخلاقی اور آئینی زندگی بھی خطرے میں پڑتی ہوئی معلوم ہوئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ خطرہ بہت زیادہ قوی نہیں تھا۔ پانچویں صدی کے آغاز سے اس قوم کے اخلاقی اور مذہبی وجدانات میں شعراء اور معنفین نے ایسی لطافت اور ہوسست پیدا کر دی تھی اور انسانی زندگی کے اہم ترین مسائل پر اسے مختلف زاویوں سے بحث ہو چکی تھی (اگرچہ یہ بحث علمی انداز کی نہ تھی) کہ اخلاقی عمل کے لئے ایک جدید اور زیادہ استوار بنیاد قائم کرنے کے لئے یونانیوں کو فقط اس بات کی ضرورت تھی کہ وہ اپنے آپ پر اور زیادہ گہری طرح غور و خوض کریں اور جو کچھ حاصل ہو چکا ہے انکو تنقید بنانے کی کوشش کریں۔ لیکن اس قسم کا تفکر ایسے علم سے پیدا ہو سکتا تھا جو ان شکوک کا شکار نہ ہو جنہوں نے حکمت پر کسے تمام اعتماد ہی اٹھا دیا تھا۔ اومانیست کی بجائے اس کی بنیاد اسباب و شرائط علم کی تحقیق پر مبنی چاہئے جس حتی نقطہ نظر سے طبیعیات کہیں آگے نہیں بڑھ سکے تھے۔ اس سے گذر کر تسلیم کیا جائے کہ حکمت کا صحیح موضوع اشیاء کی وہ ماہیت ہوتی ہے جو براہ راست اور اک سے بلند تر فکر کا معروض بنتی ہے۔ ایسی حکمت کی بنا سقراط کا یہ تقاضا تھا کہ علم کی تصورات پر مبنی ہے۔ اس نے لوگوں کو سکھایا کہ کس طرح عمل کرنا ان سے تصورات حاصل کرنے چاہئیں اور اس عمل کا اطلاق اس نے اخلاقیاتی اور مذہبی مسائل پر کیا۔ چھوٹی سقراطی جماعتوں نے سقراط کے فلسفے کے عناصر کو الگ الگ لئے کہ قدیم تعلیمات کے ساتھ ملا دیا۔ افلاطون نے اپنے استاد کا کام زیادہ گہرے اور زیادہ جامع طریقے سے جاری رکھا۔ اس نے سقراط کے فلسفہ تصورات کو ترقی دی اور قبل سقراطی فلسفے کے مسائل غاصر کو اس میں داخل کیا اور اس سے باہر طبیعیاتی نتائج اخذ کئے اس کے بعد اس نے مسائل کی بحث اس نقطہ نظر سے کی۔ اس طریقے سے اس نے ایک عظیم

نظامِ تصویریت کی تعمیر قائم کی جس کے اندر مرکزی حیثیت میں ایک طرف اور ایک تصورات ہے اور دوسری طرف انسان کی فطرت اور اس کے خلائق کی نسبت تحقیق۔ ارسطو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ خارجی فطرت کی نسبت بڑی سرگرمی سے تحقیقات کی اور افلاطون کی تصویریت کے اندر جو شدید ثنویت پائی جاتی تھی اس پر معترضانہ تنقید کرنے کے باوجود اساسی اصولوں پر دوستانہ رہا اور ان کو وسعت و تکرر کلیت حقیقت پر عادی کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اس نے سقراط کے فلسفہ تصورات کو بلند ترین علمی کمال تک پہنچا دیا۔

۱۔ سقراط

۳۔ سقراط کی زندگی اور اس کی شخصیت

سقراط سنہ ۴۷۰ ق۔ م میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونسکوس (Sophroniscus) سنگ تراش تھا اور اس کی ماں فیمناریت (Phaenarete) بچے جنانے والی دانی تھی۔ اس کی تعلیم اس سے زیادہ نہیں ہوئی جتنا کہ اس کے ملک میں عام طور پر رواج تھا۔ فقط بعد کے مصنفوں نے انکا گورس کو اس کا معلم قرار دیا ہے اور ارسوگنیٹوس، اریکلاس کو اس کا ہم عصر بتاتا ہے اس بارے میں افلاطون اور زونونوں دونوں کی مطلق خاموشی ان دعوؤں کے خلاف ثبوتی ہے اسی طرح سے فیڈو، میں افلاطون نے سقراط کی زبان سے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے بھی ان کی حلیت نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ بعد میں کتابوں سے اور سوفسطائیوں کی صحبت سے اس نے

اپنے علم میں اضافہ کرنے کی کوشش کی ہو اور اُن کے بعض درسوں میں
 بھی شریک رہا ہو۔ لیکن اس کا فلسفہ براہ راست تدریس علوم سے زیادہ
 اسکے اپنے تفکر اور اس تہذیب کا رہن منت ہے جو اس وقت
 ایشیا میں میسر تھی۔ سرِ راودہ مردوں اور عورتوں سے گفتگو کر کے بھی
 اس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے باپ کا
 فن بھی سیکھا۔ اس کو 'آوازِ باطن' آنے کی طرف راجع کیا کہ وہ
 اس مقصد بزرگ کے لئے زندگی وقف کرے کہ لوگوں کے خیالات میں
 اصلاح کی جائے اس کے بعد دفنی کاہن نے بھی اس آواز کی تائید
 کی۔ ارسٹوفینز کا بیان ہے کہ وہ سکھتق م میں اس کام میں
 مصروف تھا لیکن افلاکون کے نزدیک پیلوپولیمین جنگ سے قبل بھی
 وہ یہ کام کرتا تھا۔ آخر عمر تک وہ اسی کام میں مہلک رہا۔ نہایت
 درجے کے فقر و فاقہ اور زینتِ جیبی بیوی کے باوجود اس نے
 اس مقصد سے منہ نہ موڑا۔ اس کی زندگی میں ایثارِ نفس کا کمال
 پایا جاتا ہے وہ اس یقین کے لئے کچھ اجرت طلب نہیں کرتا تھا۔
 نازل و عیال کی ضروریات اور نہ پبلک کے مشاغل اس کو اپنے
 نصبِ العین سے ہٹائے۔ انکی ضرورتیں نہایت تنہوری تھیں اور وہ
 اخلاقی پاکیزگیِ مدل اور پرہیزگاری کا نمونہ تھا۔ لیکن وہ کوئی خشک زاہد
 نہیں تھا۔ اس کا سینہ حقیقی انسانی ہمدردی کا خزانہ تھا وہ ایک نہایت
 زندہ دل مصاحب تھا اس کی گفتگو میں معقولیت اور نکتہ سنجی پائی جاتی
 تھی، وہ ظاہری اور باطنی سکون کا مجسمہ تھا اسی لئے نہایت مختلف
 سیرتوں اور مختلف درجوں کے لوگ اس کے مداح اور قدرداں تھے
 اپنی قوم کی خصوصیات کا وارث ہونے کی حیثیت سے وہ صلح اور
 جنگ دونوں میں اعتدال سے اور بے خوف ہو کر اپنے فرائض کو انجام
 دیتا تھا اپنی سیرت اور کردار اور اپنی تعلیم دونوں کے لحاظ سے وہ ایک
 سچا یونانی اور ایشیائی تھا۔ اس سچے ساتھ ساتھ اسکی سیرت میں کچھ

ایسی باتیں پائی جاتی تھیں جو اس کے معاصرین کو بھی غیر معمولی طور پر حیرت انگیز اور انوکھی معلوم ہوتی تھیں۔ ایک طرف تو اس میں کچھ عالم نہائی اور اپنی ظاہری وضع سے بے پروائی پائی جاتی تھی جو ایک فلسفی کے لئے نمودوں میں سے ایک اس کی قوم کے مذاق کے موافق نہیں تھی کبھی کبھی وہ اپنے افکار میں اس قدر غرق ہو جاتا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ گرد و پیش سے بالکل بے توجہ ہو گیا ہے۔ اور رخصت و تاتر اس کے اندر ایسا قوی تھا کہ شباب میں بھی اکثر کسی کام کے شروع کرتے ہوئے وہ رک جاتا تھا اور اسے دھندلا سا احساس ہوتا تھا کہ کوئی قوت اس کو اشارہ کر رہی ہے یا بلن سے اس کو کوئی آواز آرہی ہے۔ اپنی نسبت روئے صادق کا بھی اسے یقین تھا ان تمام خصوصیتوں کی بنا یہ تھی کہ سقراط خارجی دنیا سے یکسو ہو کر انسان کی فطرت عقلیہ کے مسائل پر نہایت گہرا غور و محض کرتا تھا۔ اسی خصوصیت کا نقش اس کے فلسفے پر بھی پایا جاتا ہے۔

۳۲۔ سقراط کا فلسفہ

اس کے ماخذ اصول و راہ

جو کہ سقراط نے تصنیف کی صورت میں کچھ نہیں چھوڑا اس لئے اس کی تعلیم کی نسبت ہمارے علم کے صحیح ماخذ فقط اس کے دوستاگردوں زینوفون اور افلاطون کی کتابیں ہیں۔ بعد کے مصنفوں میں فقط ارسطو کا بیان قابل توجہ ہو سکتا ہے لیکن اس نے اس بارے میں کوئی ایسی بات نہیں کہی جو قتل الذکر و تلافیہ کے بیانات میں نہ ملے یہ ایک عجیب بات ہے کہ زینوفون اور افلاطون فلسفہ سقراط کی دو مختلف تصویروں

ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ افلاطون بلا کم و کاست اپنے خیالات استاد کی زبان سے بیان کر دیتا ہے لیکن یہ بات بھی بحث طلب ہے کہ اس کا غیر فلسفی شاگرد زیونوفن بھی کہاں تک اپنے استاد کے خیالات کا صحیح آئینہ پیش کرتا ہے۔ یہ شبہ بے بنیاد نہیں ہے لیکن زیونوفن کے بیان پر اس حد تک ضرور اعتماد کیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ ذہن اور شلار ماخر اس کو یقین کے قابل سمجھتے ہیں۔ جہاں تک اہم تاریخی امور کا متعلق ہے زیونوفن اور افلاطون کے بیانات میں تفاوت نہیں پایا جاتا۔ جس طرح افلاطون اور ارسطو کے بیانات سے سقراط کی تعلیم کے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں اسی طرح زیونوفن کے بیانات سے اس فلسفی کی تاریخی اہمیت متعین ہوتی ہے۔ سوفسطائیوں کی طرح سقراط بھی نچرل سائنس کی کچھ اہمیت نہیں سمجھتا اور فلسفے کو بہبود انسانی کے مسئلہ تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ اس تقاضے میں بھی وہ سوفسطائیوں کا ہم خیال ہے کہ ہر شخص کو چاہئے کہ وہ رواج و روایت کو چھوڑ کر خود آزادی سے اپنے لئے عقائد پیدا کرے۔ لیکن ان تعلیمات میں بڑا فرق یہ تھا کہ سوفسطائی کلی قوانین اور مطلق صداقت کے حامل نہ تھے لیکن سقراط کو پورا یقین ہے کہ ہمارے خیالات کی قیمت اور ہمارے اعمال کی نعمت کا مدار اسی پر ہے کہ وہ اس حقیقت اور صداقت کے موافق ہوں جو علی الاطلاق موجود ہے۔ اگرچہ وہ عملی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے لیکن اس کے نزدیک صحیح عمل کا مدار صحیح فکر پر ہے۔ اس کا خاص مقصد صحیح علم کے ذریعے سے اخلاق کی اصلاح ہے۔ حکمت کو عمل کا غلام نہیں بلکہ اس پر حکمراں ہونا چاہئے۔ عمل کے مقاصد علم سے متعین ہونے چاہئیں۔ زیونوفن کے بیان سے بھی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ سقراط کی طبیعت پر علم و حکمت کا تقاضا اس قدر غالب تھا کہ وہ بار بار ان حدود حقیقات سے تجاوز کر جاتا تھا جو اس نے

اپنے لئے قائم کئے تھے، اور ایسے دلائل میں پڑ جاتا تھا جن کی کوئی عملی
 غرض نہیں ہوتی تھی۔ سقراط کے لئے سب سے بڑا سوال یہ تھا کہ
 علم کے کیا شرائط ہیں۔ اس سوال کا اس نے یہ جواب دیا کہ کوئی
 شخص کسی مسئلے کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتا جب تک کہ وہ اس کی
 کلی غیر متغیر اہمیت یعنی اس کے تصور کلی سے واقف نہ ہو۔ ہر قسم
 کے علم کو لازماً تعین تصورات سے شروع ہونا چاہئے۔ اس فلسفی
 نے اپنے لئے فرض اولین یہ قرار دیا کہ وہ خود اپنے تصورات کا
 امتحان کرے اور دیکھے کہ وہ اس معیار علم کے موافق ہیں یا نہیں
 کیونکہ معائنہ ذات اور علم ذات اس کے نزدیک ہر قسم کے صحیح علم و
 عمل کی بنیاد ہے۔ چونکہ یہ جدید معیار علم ابھی تک فقط اس کی
 طبیعت کا تقاضا تھا اور کسی علمی نظام میں مرتب نہیں تھا اس لئے
 اس منزل میں وہ پہلے تنقیح ذات سے فقط اقوال جہالت پر پہنچ
 سکا۔ لیکن علم کی ضرورت اور اس کے امکان کا عقیدہ اس میں
 اس قدر قوی تھا کہ وہ فقط احساس جہالت پر قناعت نہیں کر سکتا
 تھا بلکہ طلب علم میں اور زیادہ جدوجہد کرتا تھا۔ جو کچھ اس کے
 اگلے حاصل نہیں ہوا تھا وہ دوسروں کے ساتھ تبادلہ خیال کر کے
 حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا اور گفتگو کے ذریعے سے دوسروں کے ساتھ
 ملکر تحقیق کرتا تھا چونکہ ہر شخص اپنی نسبت یہ یقین رکھتا ہے کہ اس کو
 کسی نہ کسی قسم کا علم ہے کہ وہ دوسروں کے اس مفروضہ علم کی نسبت
 بھی جرح کرے اور اس کی حقیقت کو عیاں کرے۔ اس کا یہی
 کام تھا کہ وہ اپنا بھی امتحان کرتا رہے اور دوسروں کا بھی۔ اسی
 مقصد کو مد نظر رکھتے ہوئے وہ اپنے آپ کو سچ جاننے والی دانی سے
 تشبیہ دیتا ہے۔ چونکہ اس کے مقابلوں کے دماغ میں علم کا صحیح تصور
 نہیں ہوتا اس لئے ہر مکالمے کے آخر میں ان کی جہالت کا اثبات
 ملتا ہے اور سقراط کی طرف سے حصول معلومات کی درخواست

ایک تشکیک معلوم ہوتی ہے۔ لیکن گفتگو میں حصہ لینے والے طلب علم میں اس کا ساتھ دینے پر تیار ہو جاتے ہیں اور اس ملک میں اس کو اپنا ہادی بنا لیتے ہیں اس لئے سقراط جیسا فطری معلم ایسے لوگوں کی تلقین کو جو اکثر نوجوان ہوتے ہیں اور اس کے زیر اثر آسکتے ہیں اپنا خاص مقصد قرار دیتا ہے۔ یونانی نقطہ نظر سے سقراط ایک عاشق تھا لیکن اس کا عشق خوبصورت جسم نہیں بلکہ خوبصورت روح کے لئے تھا۔ سقراط جو تحقیقات اپنے اودوستوں کے ساتھ ملکر کرتا ہے اس کا مرکزی مقصد تعین تصورات ہوتا ہے اور اس کے لئے وہ جس اسلوب تحقیق سے کام لیتا ہے وہ استقرار بذیلہ سلسلہ راہین ہے۔ استقرار صحیح اور جامع مشاہدات سے نہیں بلکہ روزمرہ کی زندگی کے مشہور تجربات اور عام طور پر مسئلہ تقضیا سے شروع ہوتا ہے۔ چونکہ سقراط معروض تحقیق کو ہر پہلو سے دیکھتا ہے، ہر تعریف کی تناقض مثالوں سے جانچ کرتا ہے اور مسلسل جدید امور متعلقہ کو پیش کرتا ہے، اس لئے وہ فکر کو مجبور کرتا ہے کہ وہ موضوع بحث کی نسبت تمام خصوصیات کو یکجا کر کے ایسے جامع تصورات قائم کرے جو تناقض سے بری ہوں۔ سقراط کے نزدیک تصورات ہی صداقت کا معیار ہیں دوسروں کی رائے کی تردید اور اپنے خیالات کی تائید کے لئے وہ خواہ مخواہ ہی ذرائع استعمال کرے تاہم نتیجہ آخر میں یہی نکلتا ہے کہ کسی شے کی نسبت فقط وہی دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے کہ جو اس کے صحیح تصور کے مطابق ہو اس عام اصول کے علاوہ کہ علم تصورات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے سقراط نے منطق یا اسلوبیات کا کوئی خاص نظریہ قائم نہیں کیا۔

۳۳۔ تعلیم سقراط کی ماہیت

طبیعیات کے برعکس سقراط نے اپنی تحقیقات کو فقط اخلاقی مسائل

بک محدود رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کے لئے فقط اسی علم کی قدر و قیمت ہے اور فقط یہی چیز ہے جس کو انسان جان سکتا ہے افسوس فطرت کی نسبت تفکرات بے نتیجہ اور بے مقصد ہیں بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ وہ سب غلطی پر مبنی ہیں کیونکہ ان کے مدعی آپس میں متفق نہیں ہو سکتے اور انکا گورنرس جیسا مفکر بھی ان کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ہم اس بیان کی صحت کی نسبت شک نہیں کر سکتے جیسا کہ سقراط مآخرنے کیا ہے کیونکہ ارسطو اس کی تصدیق کرتا ہے اور وہ سقراط کی تعلیم کے عام انداز کے مطابق ہے۔ جیسا کہ اس کے فلسفے کے عام میلان سے توقع ہو سکتی ہے سقراطی اخلاقیات کا اساسی تصور یہ ہے کہ نیکی علم ہے۔ اس کے نزدیک نہ صرف بغیر علم کے راست روی ناممکن ہے بلکہ نیکی کے صحیح علم ہونے پر نیکی نہ کرنا بھی ناممکن ہے۔ خیر دی ہے جو فاعل کے لئے مفید ترین ہے اور ہر شخص فطرتاً اپنی بھلائی کا آرزو مند ہوتا ہے اسلئے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص کسی عمل کو اچھا سمجھنے پر بھی اسے نہ کرے۔ کوئی شخص بالارادہ برا نہیں ہوتا۔ انسانوں کو نیک بنانے کے لئے فقط اسی بات کی ضرورت ہے کہ نیکی کو ان پر پوری طرح واضح کر دیا جائے۔ ہر قسم کی نیکی علم پر مشتمل ہے اور تعلیم سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہی شخص بہادر ہے جو یہ جانتا ہے کہ خطرے کے روبرو کس طرح عمل کرنا چاہئے۔ پارسا وہی ہے جو جانتا ہے کہ دیوتاؤں کی نسبت ہمارا رویہ کیا ہونا چاہئے۔ عادل وہی ہو سکتا ہے جو جانتا ہے کہ انسانوں کے ساتھ صحیح برتاؤ کیا ہوتا ہے۔ تمام نیکیاں ایک ہی چیز میں تخیل ہو سکتی ہیں اور وہ علم یا حکمت ہے تمام انسانوں کے لئے اخلاقی اساس اور اخلاقی مسئلہ ایک ہی قسم کا ہے لیکن سقراط کو اس بات کا جواب دینے میں مشکل پڑتی ہے کہ وہ خیر کیا ہے جس کا علم انسانوں کو نیک بناتا ہے کیونکہ اس کی اخلاقیات کی تہ میں کسی قسم کی ایات (Anthropology) مابعد الطبیعیات

نہیں پائی جاتی۔ ایک طرف تو عدل کا تصور اس کے ذہن میں یہ ہے کہ وہ مملکت کے قوانین اور دوتاؤں کے نانوشتہ آئین کے مطابق ہو دوسری طرف وہ اس خیال کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے ہاں زیادہ عام اور کم متناقص ہے کہ اخلاقی قوانین ان اعمال کے مطابق ہوتے ہیں جو انسانوں کے لئے زیادہ مفید اور کامیابی کا باعث ہوتے ہیں۔ وہ کئی جگہوں پر یہی بات کہتا ہے کہ خیر وہی ہے جو انسانوں کے لئے مفید ہے۔ اس لئے خیر اور جمیل اضافی تصورات ہیں۔ ہر شے جس لحاظ سے مفید ہے اس لحاظ سے وہ خیر اور جمیل ہے۔ افلاطون اور زینوفون دونوں کے بیان کے مطابق سقراط تربیت روح اور کمال نفس کو علی لاطلاق مفید سمجھتا ہے لیکن اخلاقی مسائل کی اس قسم کی منتشر بحث سے وہ اپنے خیال کو پوری طرح قائم نہیں کر سکتا اسی لئے کم از کم زینوفون نے بیان سے اکثر یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس بلند مقصد ہی کی بجائے یہ خیال غالب آگیا ہے کہ اعمال کے خیر و شر ہونے کا مدار ان کے نتائج نفع و ضرر یا مسرت و آفرین پر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں اسکی علمی اسس تسلی بحث نہیں وہاں پر بھی سقراط کی اخلاقیات میں ایک شرف اور پاکیزگی پائی جاتی ہے۔ بغیر اس کے کہ اس میں رہنمائی کا کچھ شائبہ ہو۔ سقراط اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان اپنی ضرورتوں کو کم کر کے اور صبر و اعتدال سے زندگی بسر کر کے اپنی آزادی کو قائم رکھے اور تربیت نفس کو غادجی اسباب کے فراہم کرنے سے زیادہ اہم سمجھے۔ وہ دوسروں کے ساتھ انصاف اور فیاضی بہتے کی تلقین کرتا ہے وہ دوستی کا مداح اور اوتے معنوں میں امر و پرستی کا مخالفت ہے اگرچہ شاہی کی نسبت اس کا خیال عام یونانوں سے بلند تر نہیں ہے۔ وہ آئینی زندگی کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور ہر شخص کا یہ فرض قرار دیتا ہے کہ وہ اپنی قوت اور قابلیت کے مطابق

حکومت کے کا دوبار میں حصہ لے۔ وہ اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ سلطنت کے لئے اچھے شہری اور اچھے حکمران پیدا کرے۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ قانون کی متابعت غیر مشروط طور پر کرنی چاہئے جس کا ثبوت اس نے اپنی زندگی اور اپنی موت میں دیا۔ اس نے موت کو قبول کیا لیکن قانون کی خلاف ورزی نہیں کی۔ لیکن چونکہ صحیح عمل فقط علم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے عملی ریایات میں فقط انہیں لوگوں کو حصہ لینا چاہئے جو اس کا ضروری علم رکھتے ہیں۔ وہ فقط ایسے ہی لوگوں کو حکمران تسلیم کرنے پر تیار ہے لیکن رائے دہندگان کے انتخاب سے یا قہرہ اذامی سے آئندوں کو مقرر کرنا اس کے نزدیک نہایت لغو بات ہے اور عوام کی حکومت تباہ کن چیز ہے۔ سقراط کے اندر یونانیوں کا تفسیر تجارت اور محنت مزدوری کے خلاف نہیں پایا جاتا۔ سروسا یہ بیان غلط ہے کہ سقراط جہاں دینی سقا۔ افلاطون اس بیان کو سقراط کی طرف منسوب کرتا ہے کہ دشمن کے ساتھ کچھ برائی نہیں کرنی چاہئے لیکن دیوتوں نے جو کچھ سقراط کی زبانی بیان کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔

سقراط انسانوں کے ان فرائض کو جو دیوتاؤں سے تعلق رکھتے ہیں اہم ترین خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی اخلاقیات میں اس سہارے کو نہیں چھوڑ سکتا تھا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو فقط اخلاقیات تک محدود کر لیا تھا اور وہ اخلاقی لحاظ سے اعمال اور ان کے نتائج کے درمیان فطری لزوم کو ثابت نہیں کر سکتا تھا اس لئے وہ اخلاقی قوانین کو دیوتاؤں کے نام و کشتہ آئین قرار دیتا تھا جیسا کہ عام طور پر اس کی قوم کا تصور تھا لیکن ایک ایسا مفکر جس کا اصول اولین یہ ہو کہ موضوع زیر تحقیق کا ہر پہلو سے امتحان کرنا چاہئے بے دلیل سمجھنا ایک عقیدے پر قائم نہیں ہو سکتا۔ اسکے لئے لازمی تھا کہ وہ اس عقیدے کے تمام وجوہ کا اچھی طرح جائزہ لے

اس کوشش کے سلسلے میں، نظری تفکرات سے بچہ متغیر ہونے کے باوجود ایک نظریہ فطرت اور دنیا کی فطرت کو پیش کرنا پڑا جس کا گہرا اثر بعد کی تاریخ فکر پر اب تک باقی ہے۔ لیکن یہاں بھی انسانی تصور وہی ہے جو اس کی اخلاقیات میں پایا جاتا ہے انسان اپنی زندگی کو اسی حالت میں ٹھیک طرح دیکھتا ہے جب کہ اس کے اعمال اس کی صحیح منفعت سے متعین ہوں۔ اس مقصد کی نسبت سے سقراط تمام عالم پر نگاہ ڈالتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ دنیا کی تمام چھٹی اور بڑی چیزیں انسانوں کے فائدے کے لئے ہیں اس اصول کو وہ عام طور پر نہایت سلیمی اور غیر علمی غایت پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ انسان کے قوائے عقلیہ کو فطرت کا بہترین عطیہ قرار دیتا ہے۔ دنیا کی تنظیم فقط تکون عقل کی فیاضی سے ممکن ہو سکتی ہے اور ایسی عقل کے مالک فقط دیوتا ہو سکتے ہیں دیوتاؤں میں سے سقراط پہلے اپنی قوم کے دیوتاؤں کو مقدم سمجھتا ہے لیکن پانچویں صدی کے بڑے شعرا کی طرح اس کے ہاں بھی دیوتاؤں کی کثرت آخر میں ایک وحدت کی طرف آجاتی ہے اور وہ خالق و حاکم کائنات کو دیگر دیوتاؤں سے ممتاز کرتا ہے اور اس کا تصور روح انسانی کی تشکیل سے کرتا ہے، یعنی کہ وہ روح کائنات ہے۔ جس طرح روح جسم کی حفاظت کرتی ہے اسی طرح ربوبیت الہی تمام عالم کی اور خاص کر انسانوں کی نگہبان ہے۔ وہ مختلف قسم کی پیشگوئیوں کو اس امر کا ایک حیرت انگیز ثبوت قرار دیتا ہے دیوتاؤں کی پرستش کی نسبت وہ یہ اصول پیش کرتا ہے کہ ہر شخص اپنے شہر کے شعار پر قائم رہے۔ دیوتاؤں کے سامنے نذر اور قربانی وغیرہ پیش کرنے کی نسبت اس کی تعلیم یہ تھی کہ اس کی اہمیت کا مدار اس کی قیمت پر نہیں بلکہ پیش کرنے والے کی نیت پر ہے۔ خاص خاص چیزوں کے لئے دیوتاؤں سے

دما نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اُن کو خود معلوم ہے کہ ہمارے لئے کیا چیز بہتر ہے۔ اس بات میں سقراط کو کوئی شک نہیں تھا کہ انسانی رُوح کا تعلق خدا سے ہے لیکن بقائے رُوح کی نسبت اُس نے واضح طور پر کچھ نہیں کہا۔

۴۴۔ سقراط کی موت

جب سقراط مکمل ایک پشت تک ایشیا میں تعلیم کا کام کر چکا تو ملیطس، اناکسس اور لاکو نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے اور اُن کی جگہ نئے دیوتاؤں کو داخل کرنا چاہتا ہے اور نوجوانوں کے اخلاق خراب کرتا ہے۔ اگر وہ عدالت کے سامنے عام طریق جوابدہی کی تحقیق نہ کرتا اور اگر وہ مفسفوں کے معمولی تقاضوں کو کسی قدر ملحوظ رکھتا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ رہا ہو جاتا۔ جب چند آرا کے غلبے سے اس کے خلاف فیصلہ ہوا اور اس کی سزا کی نسبت بحث ہو رہی تھی تو وہ بغیر کسی اظہارِ انکار کے عدالت کے سامنے آیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سزائے موت کی تجویز میں اس کے خاص مخالفوں کے علاوہ اور لوگ بھی متفق ہو گئے۔ اس نے قید خانے سے فرار ہو جانے سے اس بناء پر انکار کر دیا کہ میں قانون کی مخالفت کرنا نہیں چاہتا اور نہ ہر کا پیالہ فلسفیانہ اطمینان کے ساتھ پی گیا۔ یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اس پر الزام لگانے اور سزا دلوانے میں ذاتی دشمنی کا بھی حصہ ہو لیکن اس کے دشمن سفسطائی نہیں تھے جیسا کہ بعض لوگوں نے فرض کر لیا ہے۔ اس الزام اور تعزیر کی اصل محرک یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حکمران جمہوریتی اگر وہ سفسطائی تعلیم کو بدعت آفریں

خیال کرتا تھا اور اسے اپنے گزشتہ سالوں کے مصائب کا ذمہ دار قرار دیتا تھا اس نے ہتھیہ کر لیا تھا کہ اس کا اللہ داد کیا جائے اور اس کے سب سے بڑے نمائندے کو سزا دی جائے۔ جمہوریتی رد عمل کی یہ ایک کوشش تھی کہ سختی اور زیرکستی سے قدیم عہد کو واپس لایا جائے۔ اس سعی لا حاصل میں جو ایک نہایت خطرناک دھوکے پر مبنی تھی، انھوں نے سخت نا انصافی اور ظلم کیا کیونکہ سقراط نے کسی طرح سے اپنے آپ کو قانونی سزا کا مستوجب نہیں بنایا تھا۔ قدیم زمانہ واپس نہیں آسکتا تھا خصوصاً اس طرح سے اس کو واپس لانے کی کوشش ایک بیہودہ بات تھی اور سقراط اس کے ناپید ہونے کا ذمہ دار نہیں تھا۔ حالات کو بہتر بنانے کا فقط ایک ہی کامیاب طریقہ ہو سکتا تھا جسے سقراط نے برتنا چاہا اور وہ اخلاقی اصلاح تھی۔ آئینی اور اخلاقی نقطہ نظر سے اس کی موت ایک قانونی قتل تھا جو تاریخی حیثیت سے بالکل زمانے کے مطابق نہیں تھا۔ ایک طرف اغلب یہ ہے کہ سقراط اگر اس قدر آزاد نہ ہوتا تو وہ اس سزا سے بچ سکتا تھا دوسری طرف امر واقعہ یہ ہے کہ جو مقصد اس کے مخالفوں کے منظر تھا نتیجہ اس سے بالکل برعکس ہوا۔ یہ قصہ غالباً بعد کا تراشا ہوا ہے کہ اشتیاق کے لوگوں نے بعد میں سقراط کو متہم کرنے والوں کو سزا دی لیکن تاریخ کا یہی فیصلہ ہے کہ اس پر الزام لگانے والے جھوٹے اور ظالم تھے۔ سقراط کی موت اس کی تحریک کی سب سے بڑی فتح تھی یہ اس کی زندگی کی معراج تھی اس سے حکیم و حکمت دونوں پر الوہیت کی مہر لگ گئی۔

II یہ جھوٹی سقراطی جماعتیں

۳۵۔ سقراط کا اسکول۔ زینوفون

سقراط کی شخصیت سے کچھ کر جو لوگ اس کے گرد جمع ہو گئے تھے ان میں سے زیادہ تعداد اس کی علمیت سے نہیں بلکہ اس کی اخلاقی عظمت سے متاثر تھی۔ اس کے نہایت سربرآوردہ شاگردوں میں سے زینوفون ہے جو ۴۳۰ء کے قریب پیدا ہوا اور نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ سقراط اپنی تعلیم کو کس طرح پیش کرتا اور انسانی زندگی پر اس کا اطلاق کس طرح کرتا تھا۔ اپنی حکمت عملی، سیاسی اور تشریفاتی احساس کے لحاظ سے ہم زینوفون کو خواہ کتنا ہی لائق توصیف خیال کریں اور اس حیرت سے اس کے قائل ہوں کہ اس نے سقراط کی تعلیم کو محفوظ کیا لیکن حقیقت ہے کہ وہ اس فلسفے کے ادراک معانی کے لئے بہت محدود فہم رکھتا ہے۔ اسی طرح ایکائیز نے اپنے استاد کی تعلیم کو اپنے مکالمات میں عقل سلیم اور عملی زندگی کے زاویہ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون دو خیالوں، سمیاس اور سیمینر کا ذکر کرتا ہے جو ٹولاس کے شاگرد تھے کہ وہ فلسفیانہ طبیعت رکھتے تھے لیکن ان میں سے کسی کی نسبت ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ پائیلیوس بھی ان کی طرف خوب کردہ تصانیف کو جعلی قرار دیتا ہے۔ سیمینر کی تصویر جو ہم تک پہنچی ہے وہ یقیناً جعلی ہے۔ افلاطون کے علاوہ سقراط کے چار اور شاگردوں کی نسبت

ہیں معلوم ہے کہ وہ جماعتوں کے بانی ہوئے۔ یوکلیدیز نے ایلانی تعلیمات کے ساتھ سقراطی تعلیم کی عجیب آمیزش کر کے مغارہ کے اسکول کی بنیاد ڈالی اور قیدو بنے اس کے قائل ایلان کی۔ اسٹیفنیز نے گورکلیاس کی سوفسطائیت کے زیر اثر مین اسکول اور ارسطیس نے پروڈاگوراس کے زیر اثر سیرنیاک اسکول قائم کیا۔

۳۶۔ مغارہ اور ایلان کی جہتیں

یوکلیدیز، مغاری سقراط کا وفادار شاگرد تھا وہ استاد سے ملنے سے شاید پہلے ہی ایلانی تسلیم سے واقف ہو چکا تھا۔ سقراط کی وفات کے بعد وہ اپنے شہر میں معلم کی حیثیت میں ظاہر ہوا۔ اس کے بعد اگلیاس اس کا جانشین ہوا اس کا ایک کم عمر معاصر یوکلیدیز مناظر اور ارسطو کا سرگرم حریف تھا۔ یوکلیدیز کا ایک ہم عصر تھراسیاکوس تھا۔ پاسیکلز کسی قدر بعد کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ دیودورس کرونوس اور سلیو، مغاری چوتھی صدی کے آخری تیس برسوں کے ہیں۔ سلیو کے کم عمر معاصر اگسینوس اور فالو ہیں جو دیودورس کا شاگرد تھا افلاطون کے نزدیک مغاری تعلیم کا نقطہ آغاز سقراط کا نظریہ تصورات تھا یوکلیدیز، افلاطون کی طرح یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اگر صداقت فقط تصور کے علم پر مشتمل ہے تو حقیقی وجود فقط اسی کا ہو سکتا ہے جو اس علم کا معروض ہے اور وہ اشیاء کا غیر متغیر جوہر ہے۔ عالم اجسام جو ہمارے حواس کو محسوس ہوتا ہے اصلی وجود نہیں ہے۔ یہ دانش اور فنا تغیر اور حرکت ناقابل فہم ہیں کیونکہ ممکن فقط وہی ہو سکتا ہے جو حقیقی ہو تمام موجودات ہم کو آخر میں ایک واحد وجود کی طرف لے جاتے ہیں۔ سقراطی اخلاقیات اور دینیات کا اعلیٰ ترین تصور یہ تھا کہ

وجود اور خیر مساوی ہیں اس لئے مغاری اس نتیجے پر پہنچے کہ خیر ایک
واحد ناقابل تغیر حقیقت ہے اگرچہ اس کے نام مختلف ہیں مثلاً
بصیرت عقل، الوہیت وغیرہ۔ اسی طرح نیکی بھی فقط ایک ہے
یعنی اس خیر مطلق تھا علم، اور مختلف فضائل اسی کے مختلف نام ہیں
خیر کے سوا جو کچھ ہے وہ موجود نہیں، اس طرح سے صور غیر جسمانیہ،
کی کثرت جسے پہلے فرض کیا گیا تھا اب اسے ترک کر دیا گیا۔ ان
نظریات کے ثبوت میں اس اسکول کے بانیوں نے زینو کی پیروی
میں یہ طریقہ اختیار کیا کہ مخالفوں کی تردید کو اپنی تصدیق قرار دیا جائے
ان کے تلامذہ نے اس برہانات کو ایسی سرگرمی سے جاری رکھا کہ
یہ تمام اسکول 'مناطری' یا 'برہانی' کہلانے لگا۔ مرد محبوب، دروغ گو، صاحب
قرین، وغیرہ کی نسبت انہوں نے جو استدلال کیا ہے وہ بالکل
سوفسطائیوں کی قسم کا ہے۔ عدم امکان حرکت کے لئے دیوڈورس نے
چار دلائل پیش کئے جن میں زینو کی نقل کی گئی ہے۔ اسی طرح مغاری
نظریہ امکان ہے جو کئی صدیوں تک خراج تحسین وصول کرتا رہا۔ اس
ہمہ جب اس نے یہ کہا کہ جو کچھ ہے یا ہوگا وہ ممکن ہے اور ہو سکتا
ہے کہ کوئی شے متحرک ہوئی ہو یقین کوئی شے حرکت نہیں کر سکتی
تو یہ ایک عجیب قسم کا تناقض ہے۔ فالٹو اس جماعت کی خاص
تعلیم تھے اور بھی زیادہ دور ہٹ گیا۔ شکو، دیوجانس کلیبی اور تنہا اسکول
دونوں کا شاگرد تھا۔ اس نے اپنے اخلاقی میلانات میں اپنے آپ کو
قبل الذکر ہی کا تلمیذ ثابت کیا۔ وہ بھی استاد کی طرح مرد فاقہ
کی بے نیازی کا قائل تھا اور قول اور فعل سے اس کی تعلیم دیتا
تھا، قومی مذہب کی نسبت بھی وہ آزادانہ رویہ رکھتا تھا اس کا یہ
دعویٰ تھا کہ کسی موضوع کا محمول اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔
دیگر مسائل میں وہ مغاری جماعت کے عقائد پر قائم رہا۔ اس کے
شاگرد زینو نے مغاری اور کلیبی جماعتوں کو ملا کر رواقی جماعت

(Stoic) قائم کی۔

ایبائی جماعت کا مغاری جماعت سے بہت قریبی تعلق تھا اس کا بانی فیڈو تھا جو اٹیس کا رہنے والا تھا۔ سقراط اس کو بہت پسند کرتا تھا۔ ہم کو اس سے افلاطون نے آشنا کیا ہے۔ ہم کو اس سے زیادہ اس کی تعلیم کی نسبت کچھ معلوم نہیں۔ اریستارکس کا رہنے والا مینیڈیوس، مونکوں اور اکیلیاٹوس کا شاگرد تھا۔ اس سے پہلے وہ شلیو کے درس میں شریک رہ چکا تھا۔ اس نے بھی شلیو کی طرح مغاری برائیات کے ساتھ کبھی تعلیم کو داخل کر دیا لیکن نیکی کی تعلیم کی نسبت اس نے مغاری فلسفے کی طرف رجعت کی۔ دسعت اور مدت کے لحاظ سے اس جماعت کا اثر محدود ہی رہا۔

۳۔ کلبی جماعت

آنتیستینز (Antisthenes) ایتھائی کلبی اسکول کا بانی تھا اس نے گورگیاس سے تعلیم حاصل کی تھی۔ سقراط سے ملنے سے پہلے وہ بحیثیت معلم کام کر چکا تھا اس کے بعد وہ یوری طرح سقراط کا مطیع ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمر میں افلاطون سے بہت بڑا تھا بلوٹارک کے بیان کے مطابق وہ ساڑھے تین سو کے بعد بھی زندہ تھا۔ اس کی تصانیف بہت سی تھیں جو طرز بیان کی خوبی کے لئے ممتاز تھیں لیکن اب ان کے فقط چند اجزا باقی ہیں۔ سقراط کی وفات کے بعد اس نے ساموٹارکس کی ورزش گاہ میں ایک مدرسہ کھولا کچھ اس مقام کی نسبت سے اور کچھ اپنے طرز زندگی کی بدولت یہ لوگ کلبی (cynics) کہلائے۔ اس کے براہ راست تلامذہ میں سے

ہم فقط دیوجانس کو جانتے ہیں جو کثیف نظرافت اور قوی ارادہ رکھنے والا ایک انوکھی قسم کا انسان تھا۔ وہ جلاوطن ہونے کے بعد زیادہ تر ایشیا میں رہا اور کورنتھ میں ۳۲۳ ق۔ م میں بڑی عمر میں وفات پائی اس کے شاگردوں میں سے سب سے زیادہ اہم رکھنے والا شخص کرامیس ہے وہ اچھی تعلیم و تربیت کا مالک تھا اس نے درویشی کی زندگی اختیار کر لی اور اس کی بیوی ہسارکیا نے مداحی اور محبت کے ساتھ اس زندگی میں اس کی شرکت کی۔ اس اسکول کے آخری اراکین میں سے ہم مینڈیوس اور فیٹوس کو جانتے ہیں جو ہجو گو تھا یہ دونوں تیسری صدی کی دوسری تہائی کے لوگ ہیں اس کے بعد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسکول روایت کے ساتھ ختم ہو گیا اور پھر وہ تین سو برس تک اس سے علحدہ نہیں ہو سکا۔

انتھنیستز کو سقراط کے اندر جو بات سب سے زیادہ پسند تھی اور جس کی تقلید کی وہ کوشش کرتا تھا وہ آزادی سیرت تھی اس کی علمی تحقیقات کو وہ اسی حد تک قابل قدر سمجھتا تھا جس حد تک کہ اس کا تعلق عمل سے ہے وہ کہتا ہے کہ "نیکی سعادت کے لئے کافی ہے اور نیکی کے لئے فقط سقراط جیسی قوت عمل درکار ہے۔ نیکی ایک عملی چیز ہے اور اس کے لئے بہت سا علم اور بہت سے الفاظ درکار ہیں۔" اسی لئے اسکے پیرو علوم و فنون، ریاضیات، حکمت فطرت وغیرہ کو نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ اگر وہ اس امر میں سقراط کی تقلید کرتا تھا کہ تصورات کی تعریف و تحمید ہونی چاہئے تو وہ اس کا اطلاق اس انداز سے کرتا تھا کہ تمام حقیقی علم نامکن ہو جائے اس نے افلاطونی تصورات کی پرورش مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ فقط انفرادی ہستی موجود ہو سکتی ہے اس لئے ہر شے کا اپنا الگ

نام ہونا چاہئے کوئی دوسرا نام اس پر عائد نہیں ہو سکتا۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی موضوع کا ایسا محمول نہیں ہو سکتا جو دوسری قسم کا ہو۔ کسی شے کی تعریف اختصاصی علامات سے نہیں ہو سکتی۔ فقط مرکب شے کے عناصر کو الگ الگ بیان کر سکتے ہیں کسی بسیط شے کو دوسری چیزوں کے ساتھ مقابلہ کر کے بیان کر سکتے ہیں لیکن اس کی منطقی تعریف نہیں کر سکتے۔ پروٹاگوراس کا ہونا ہو کر اس نے بھی یہ خیال پیش کیا کہ کوئی شخص اپنی تردید نہیں کر سکتا کیونکہ اگر کسی شخص نے دو مرتبہ دو مختلف باتیں کہیں تو اس کا بیان مختلف چیزوں کے متعلق ہے۔ اس نے سقراطی فلسفہ تصور کا رخ سوفسطائیت کی طرف پھیر دیا۔

کسی علمی اسس کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اخلاقیات بہت سیدھی سادی ہے۔ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ فقط نیکی خیر ہے اور فقط بدی شر ہے۔ ان کے علاوہ باقی جو کچھ ہے وہ ناقابل توجہ ہے۔ انسان کے لئے حقیقی خیر وہی ہے جو اس کی ماہیت کا جزو ہو اور وہ اس کی عقلی دولت ہے اس کے علاوہ جائداد عزت آزادی صحت اور خود زندگی فی نفسہ خیر نہیں۔ اسی طرح افلاس تنگ غلامی بیماری اور موت فی نفسہ شر نہیں۔ لذت کو خیر اور محنت مزدوری کو شر کہنا تو قطعاً نامعقول بات ہے کیونکہ جب کوئی انسان لذت کو مقصد زندگی بنالے تو وہ تباہ ہو جاتا ہے اور محنت سے وہ نیکی کے لئے تربیت پاتا ہے۔ مختصر یہ کہتا کرتا تھا کہ وہ محفوظ ہونے کی بجائے مجنوں ہونا زیادہ پسند کرے گا وہ اور اس کے شاگرد ہیراکلیز کی محنت کی زندگی کو اپنے لئے نمونہ سمجھتے تھے۔ سقراط کی طرح وہ نیکی کو حکمت یا بصیرت کے ساتھ منسوب کرتے تھے اسی لئے ان کا دعویٰ تھا کہ نیکی ایک واحد چیز ہے اور اس کی تعلیم دی جا سکتی ہے لیکن ان کے ہاں

قوت ارادہ بصیرت کے ساتھ ہم وجود ہے اور اخلاقی عمل خلاق تعلیم کے ساتھ ہم آغوش، فی نفسہ نیکی ان کے ہاں ایک سبلی چیز معلوم ہوتی ہے اور وہ اس بات پر مشتمل ہے کہ انسان خارجی ضروریات سے بے نیاز رہے اور شر سے پرہیز کرے۔ ان لوگوں نے بھی بے حی اور سکون قلب کو اصل نیکی قرار دیا ہے کلیٹین نے اپنے معاصرین کو اس قسم کی نیکی سے معرہ پاکر تمام انسانوں کو محفول اور عاقلوں میں تقسیم کر دیا تمام کمال اور سعادت کو عاقلوں کے ساتھ وابستہ کر دیا اور تمام شر اور مصیبت کو محفول کے ساتھ۔ عاقل کی نیکی سے اس کو کوئی شے محروم نہیں کر سکتی۔ اپنے کردار میں ان لوگوں نے سقراط کی تعلیم کے اس حصے پر نہایت مبالغے کے ساتھ عمل کیا کہ انسان کو حاجات سے آزاد رہنا چاہئے۔ ائمہ تصنیف اس پر فخر کرتا تھا کہ چند ناگزیر حوائج پر اپنی زندگی کو محدود کر کے میں اپنے آپ کو کیا امیر محسوس کرتا ہوں رہنے کو مکان اس کے پاس ضرور تھا خواہ وہ کیسا ہی معمولی درجے کا ہو، دیوجانس کے زمانے کے بعد گلابی گروہ کے لوگوں نے گداگری کو پیسے کے طور پر اختیار کر لیا۔ وہ اپنا کوئی ممکن نہیں رکھتے تھے سادہ ترین غذا کھاتے تھے اور کم سے کم لباس پر اکتفا کرتے تھے۔ ان کا اصول یہ تھا کہ فقر و فاقہ اور رنج و مقیبت کے خلاف طبیعت کو مضبوط کیا جائے وہ ترک دنیا کر کے دنیا سے بے نیازی کا عملی ثبوت دیتے تھے۔ عام طور پر وہ تابل کی زندگی اختیار نہیں کرتے تھے۔ دیوجانس نے اس کی جگہ اشتراک فی المال کی تجویز پیش کی۔ آزادی اور غلامی کے امتیاز کی ان کے ہاں کچھ زیادہ حقیقت نہیں تھی کیونکہ مرد عاقل غلام ہونے پر بھی آزاد اور حکماں ہے۔ مملکتی زندگی مرد عاقل کے لئے ضروری نہیں کیونکہ تمام عالم اس کا وطن ہے

ان کا نصب امین ایسی مملکت تھی جس کے اندر تمام انسان ایک گروہ ہو کر رہیں۔ اپنے طرز عمل میں یہ لوگ جان بوجھ کر نہ صرف رسم و رواج اور آداب کے خلاف بلکہ شرم و حیا کے خلاف بناوت کرتے تھے تاکہ لوگوں کی طرف سے بے اعتنائی کا اظہار کریں۔ معقول پسند ہوگی وہ ہے وہ اپنی قوم کے دین اور اس کے عبادات کے خلاف تھے۔ انستغنیز زینوفینز کا ہم زبان ہو کر کہتا ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی شے اس کے مماثل نہیں ہے۔ رنگ رنگ کے کثیر دیوتا رسم و رواج کی پیداوار ہیں۔ کلیئین نیکی ہی کو اصلی عبادت سمجھتے تھے۔ مندوں فتوں منتروں خال اور پیشگوئیوں کو وہ نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ ہومر کے افسانوں اور دیگر قصوں کو انستغنیز نے اخلاقی اغراض سے اپنے رنگ میں ڈھالا۔ کلیئین اس کو اپنا خاص مقصد کار سمجھتے تھے کہ اخلاقاً مردود لوگوں کے ساتھ تعلق پیدا کریں اس میں کوئی شک نہیں کہ تعلیم اخلاق اور طب روحانی میں انھوں نے نہایت اچھا کام کیا۔ انسانوں کی حالتوں پر بے دھڑک حملہ کرنا، بے جا نزاکتوں کا مضحکہ اڑانا، اپنے زمانے کی خرابیوں کا ایسی قوت ارادہ سے مقابلہ کرنا جو وحشت کے قریب پہنچ جائے۔ فریبوں کی طرح عام انسانوں کو حقارت سے دیکھنا، اپنے کردار میں درستی پیدا کرنا، ان تمام باتوں کی تہ میں نوع انسان کے مصائب کے ساتھ بہمدوی اور وہ آزادی روح تھی جو کرائمز اور دیوانش کے ظریفانہ انداز میں پائی جاتی ہے۔ لیکن علم و حکمت کو ان درویش فلاسفہ سے زیادہ توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ ان کے نہایت سربراوردہ نمائندوں میں بھی ہر طرف غلو کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۸۔ سیرنی جماعت

(THE CYRENAIC SCHOOL)

ارسطس (Aristippus) اس جماعت کا بانی سیرن کا رہنے والا تھا، دیوجانس کے بیان کے مطابق وہ الیکائیز سے اور بلاشیہ کسی قدر افلاطون سے بھی عمر میں بڑا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے شہر ہی میں پروٹاگوراس کی تعلیم سے واقف ہو چکا تھا۔ بعد میں وہ سقراط کی تلاش میں ایتھینا آیا اور اس سے بہت گہرے روابط پیدا کر لئے۔ لیکن اس نے اپنے خیالات اور عادات کو پوری طرح ترک نہیں کیا۔ سقراط کی وفات کے بعد جو اس کی موجودگی میں واقع نہیں ہوئی معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرصہ دراز تک یونان کے مختلف حصوں میں بحیثیت ایک سوفسطائی کے زندگی بسر کرتا رہا خاکسار ساڑا کیوز کے دربار میں، لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ یہ ڈائیونیس اکر کا زمانہ تھا یا اصغر کا سیرن میں اس نے ایک جماعت کی بنیاد ڈالی جسے سیرنی یا ہڈونٹی کہتے تھے۔ اس کی لڑکی اریٹ اور اٹیپیٹر اس کے رکن تھے۔ اریٹ نے اپنے بیٹے اریٹس کو آس کے دادا کی تعلیمات کا درس دیا۔ تھیودورس منکر خدا اریٹس کا شاگرد تھا اور ہیگیاس اور ایئرس بالواسطہ اٹیپیٹر کے شاگرد تھے (ان تینوں کا زمانہ ۳۲۰-۳۴۰ ق م ہے) ان کا مجموعہ یومیرکس جو ایک ادنیٰ درجے کا مشہور مقول ہے شاید سیرنی جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔ یوسپیس کے بیان کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ

سیرنی تقسیم کو منظم طور پر ارسطیس اکبر نے پیش کیا۔ اس کا ثبوت کچھ تو اس اجماعت کی وحدت سے ملتا ہے اور کچھ افلاطون اور پیتاغورس کے بیان سے۔ علامات سے یہی پتہ چلتا ہے کہ ارسطیس کی طرف منسوب کردہ تضاد میں سے کچھ حصہ ضرور حقیقہ اسی کا ہے۔ استغنیہ کی طرح ارسطیس بھی علم کی قیمت کا مدار اس کے عمل مفاد پر رکھتا ہے وہ ریاضی سے نفرت کرتا تھا کیونکہ اس میں مفید اور مضر کی تحقیقات نہیں ہوتی طبیعت کی تحقیقات کو وہ بے مقصد سمجھتا تھا اور نظریہ علم میں سے وہ فقط ایسی ہی باتیں لیتا تھا جو اس کی اخلاقیات کے ثبوت میں کام آئیں۔ پروٹاگوراس کی تقلید میں اس نے یہ کہا کہ ہمارے اور اکات سے فقط ہمارے اپنے تاثرات کا پتہ چلتا ہے، نہ کہ اشیاء کے صفات یا دوسرے انسانوں کے تاثرات کا اس لئے جائز ہے کہ عمل کے لئے قوانین فقط نفسی تاثرات سے اخذ کئے جائیں۔ تمام تاثر حرکت پر مشتمل ہے۔ اگر حرکت دھیمی ہو تو اس سے لذت پیدا ہوتی ہے اگر تیز ہو تو اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اگر حرکت بالکل نہ ہو یا بہت خفیف ہو تو اس سے نہ لذت پیدا ہوتی ہے نہ درد ارسطیس کے نزدیک فطرت اس کو پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ ان تینوں حالتوں میں سے فقط لذت قابل آرزو ہے خیر وہی ہے جس میں لذت ہے اور شر وہی ہے جس میں لذت نہیں ہے اس کی اخلاقیات کا اصل اصول یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ لذت کا حصول ہمارے تمام اعمال کا محرک ہونا چاہئے۔ لذت سے ارسطیس کی مراد سکون روح نہیں جس کی بعد میں ابقور نے تعلیم دی، کیونکہ اس میں تاثر کا فقدان ہوگا، بلکہ ایجابی لطف اندوزی۔ سعادت حیات بھی ہماری زندگی کا مقصد

نہیں بن سکتی۔ کیونکہ ماضی ناپید ہو چکا ہے۔ مستقبل غیر یقینی ہے اور فقط حال ہمارے سامنے ہے۔

اس بات پر غور کرنیکی ضرورت نہیں کہ لذت کس قسم کے اعمال یا اشیاء سے حاصل کیجائے کیونکہ ہر لذت اچھی ہے۔ لیکن وہ اس سے انکار نہیں کرتے تھے کہ مختلف قسم کے لذائذ میں لذت کی مقدار کم و بیش ہوتی ہے اور یہی اس امر کو نظر انداز کرتے تھے کہ بہت سی لذتیں ایسی ہیں کہ ان کے حصول میں بہت زیادہ تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس قسم کی لذتوں سے وہ اپنے پیروؤں کو منع کرتے تھے۔ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے تھے کہ اگرچہ جسمانی لذت و الم زیادہ اصلی اور قوی ہوتے ہیں لیکن بعض لذتیں ایسی بھی ہیں جن کا براہ راست جسمانی حالات سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ وہ اس کے بھی قائل تھے کہ مختلف قسم کی لذتوں اور عہدہ چیزوں کا مقابلہ کر کے ان کی قدر قیمت کا اندازہ کیا جائے، اس قسم کا فیصلہ جس پر تمام فن حیات کا دار و مدار ہے۔ نال اندیشی یا فلسفہ سے ہو سکتا ہے فلسفہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ زندگی میں عہدہ چیزوں کو کس طرح استعمال کیا جائے۔ یہ ہمیں فصول توہمات اور جذبات سے آزاد کرتا ہے جو انسان کی مسرت و سعادت میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ نال اندیشی یا فلسفہ ہر قسم کی مسرت کے لئے شرط مقدم ہے۔

جہاں تک ہم روایات سے اندازہ کر سکتے ہیں ارسطس نے اس اصول کے مطابق جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا لذت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ہر حالت میں اس کو اپنی طبیعت اور اپنی زندگی پر قابو رہا۔ وہ ایک قابل و نیازدار شخص تھا جو حسب ضرورت اسباب مسرت ہتیا کر لیتا تھا خواہ بعض اوقات ناجائز طریقہ ہی برتنا پڑے اور اپنے طرز عمل کی حمایت میں چالاک اور ظرفیت

سے کچھ نہ کچھ کہہ سکتا تھا۔ وہ ایسی اعلیٰ درجہ کی طبیعت رکھتا تھا کہ وہ ہر قسم کے حالات سے موافقت پیدا کر لیتا اور ہر شے سے بہترین فائدہ حاصل کر لیتا تھا وہ اپنی خواہشات کو محدود کر کے دور اندیشی اور ضبط نفس سے اپنے دل کو خوش رکھتا تھا۔ وہ لوگوں کے ساتھ نہایت مہربانی کا سلوک کرتا تھا۔ آخری عمر میں اپنی آزادی کو پوری طرح قائم رکھنے کیلئے اس نے امور عامہ کی زندگی کو ترک کرنے کی کوشش کی وہ اپنے استاد کا تہ دل سے احترام کرتا تھا۔ اس کا آل اندیشی کو بیش بہا چیز سمجھنا۔ اور ہر حالت میں خوش رہنا اور طبیعت کو آزاد رکھنا، ان تمام باتوں میں صاف طور پر سقراط کا اثر معلوم ہوتا ہے لیکن طلب لذت کی نسبت اس کی تعلیم سقراطی اخلاقیات سے کسی قدر تعلق رکھنے کے باوجود اساسی طور پر اس کے خلاف ہے جس طرح حصول علم کی نسبت اس کی تعلیم اور مایوسی سقراط کے فلسفہ تصورات کے منافی ہے۔

تیسری صدی کے آغاز میں ارسطیس کی تعلیم میں جو تغیرات ہوئے ان میں اس تعلیم کے تناقضات واضح طور پر ظاہر ہو گئے۔ تھیودورس اپنے آپ کو اس جماعت کا پیرو قرار دیتا تھا اس نے اس جماعت کے مقدمات سے نئے دھڑک انتہائی کلیتی نتائج اخذ کئے۔ مردِ عاقل کی مسرت کو خارجی حالات سے بے نیاز کرنے کے لئے اس نے یہ تعلیم دی کہ مسرت کا مدار جزئی لذات پر نہیں بلکہ زندہ دلی اور اندازِ طبیعت پر ہے جو بصیرت اور تامل اندیشی پر منحصر ہو۔ سکیکاس کو جسے لوگوں نے ”دکیل موت“ کا خطاب دیا زندگی کے شراک اس قدر گہرا احساس تھا کہ وہ لطف اندوزی سے تسکینِ قلب حاصل کرنے سے بالکل مایوس تھا۔ اس نے تھیودورس سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھایا اور زندگی کا یہ مقصد قرار دیا

کہ انسان تمام خارجی اشیاء سے مستغنی ہو کر لذت اور الم دونوں سے پرہیز کرے، انیسریں نے لذت کو بحیثیت غایت زندگی ترک نہیں کیا لیکن اس پر اس قدر حدود لگا دیے کہ اس کی ہیئت بدل گئی۔ دوستی، شکر گزاری اور کنبے اور وطن کی محبت کو اس نے اس قدر بلند درجہ عطا کیا کہ کوئی مرد عاقل ان کے لئے ایثار کرنے سے دریغ نہ کرے۔

افلاطون اور قدیم اکاڈمی

۳۹۔ حیاتِ افلاطون

ہرمودورس اور اپولوڈورس کے معتبر بیانات کے مطابق افلاطون ۴۲۷ ق۔ م میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ ارسٹو اور سیرکونیون امراءِ سلف کے خاندانوں سے تھے۔ پہلے اس کا نام آتس کے دادا کے نام پر ارسٹوکلیز رکھا گیا۔ آتس کے خاندان کی معاشرتی اور سیاسی حیثیت کی وجہ سے اس کو اپنی عظمتِ شان خدا داد ذہنی قابلیتوں کی نہایت عمدہ تربیت کا موقع ملا لیکن اس کے ساتھ ہی شروع ہی سے اس کی طبیعت امرئیت کی طرف مائل رہی۔ افلاطون کی ادیبانہ اور شاعرانہ قابلیت جو اس کی تعلیم میں ہم سے خراجِ تحسین وصول کرتی ہے، اس کا سب سے پہلا اظہار اس کی جوانی کی شاعرانہ کوششوں میں ہوا۔ شروع میں فلسفے کی تعلیم اس نے کراماتوس سے حاصل کی سقراط سے اس کا تعلق

میں برس کی عمر میں شروع ہوا۔ آٹھ سال کے گہرے دوستانہ ارتباط میں اس نے تمام دیگر تلامذہ کے مقابلے میں زیادہ عمدگی سے استاد کی تعلیم کی اصل روح کو اخذ کیا۔ انھیں سالوں میں اس نے قدیم فلاسفہ کی تعلیم سے بھی واقفیت حاصل کی۔

سقراط کی موت کے بعد (پلٹو کے بیان کے مطابق جس کا کچھ ثبوت نہیں ہے وہ اس وقت موجود نہیں تھا) وہ سقراط کے دیگر تلامذہ کے ساتھ یوکلیدیز چلا گیا جو مغارہ میں واقع ہے تاکہ وہ لوگوں کی ایذا رسانی سے بچ جائے۔ یہاں پر وہ زیادہ عرصہ نہیں رہا اس کے بعد وہ سفر میں رہا اور اس دوران میں مصر اور سیرین بھی گیا۔ واپسی پر معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس نے ایتھینا میں سکونت اختیار کی جہاں پر آٹھ سال تک وہ نہ صرف تصنیف میں مصروف رہا بلکہ ایک محدود حلقے میں درس بھی دیتا رہا۔ اس کے بعد مسیح ۳۴۵ ق۔ م کے قریب وہ جنوبی اطالیہ اور سلی چلا گیا اس وقت اس کی عمر چالیس برس کی تھی۔ یہاں پر وہ ڈائیومنیس اگبر کے دربار میں گیا۔ یہاں پر اس مطلق العنان حکمران کا اس پر اس قدر عتاب ہوا کہ اس نے اسے بولس نامی ایک سیارطوی کے حوالہ کر دیا جس نے اسے بحیثیت غلام ایجینا کے بازار میں بیچ ڈالا۔ ایسکس سیرینی نے رقم فدیہ دے کر اسے آزاد کر لیا تو وہ ایتھینا واپس آیا۔ یہاں پر اس نے پہلی مرتبہ باقاعدہ طور پر اکاڈمی کے ورزش خانے میں مدرسہ کھولا۔ اس کے بعد اس نے اس مدرسہ کو اپنے باغ میں منتقل کر دیا جو اس کے قریب تھا۔ فلسفے کے علاوہ وہ ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا جس میں وہ اپنے زمانے کے ماہرین میں سے تھا۔ یہاں پر وہ فقط گفتگو کے ذریعہ نہیں بلکہ باقاعدہ خطابت کے ذریعہ تعلیم دیتا تھا اس جہامت کے ارکان ہر مہینے

جمع ہوتے اور ملکر کھانا کھاتے تھے اس نے ساریات کو ترک کر دیا کیونکہ اس نے اپنے زمانے میں ایشیا کے اندر ریاست کیلئے میدان عمل نہیں پایا لیکن جب ڈائیوینیس اکبر کی وفات کے بعد اس کو دیون نے اس کے جانشین کے پاس جانے کی دعوت دی تو اس نے انکار نہیں کیا۔ اگرچہ اس پر مرتبہ بھی اس کو ناکامی ہوئی لیکن وہ چند سال بعد غالباً دیون کی خواہش پر دوبارہ وہاں گیا۔ اس دوسرے موقع پر وہ پادشاہ کی بدگمانی کی وجہ سے وہ نہایت خطرے میں پڑا جس سے ارکائٹاس اور اس کے دوستوں نے اسے نجات دلائی۔ ایشیا واپس آکر اس نے اپنے علمی مشاغل کو اپنی وفات تک جو اسی برس کی عمر میں ۳۲۷ ق م میں واقع ہوئی، نہایت سرگرمی سے جاری رکھا۔ تمام قدیم مورخ متفقہ طور پر اس کی سیرت کو قابل احترام قرار دیتے ہیں اور اس کی تصانیف بھی اس کی علو سیرت کی شہادت دیتی ہیں۔ وہ ایک نہایت اعلیٰ درجے کی عقل کا مالک تھا جس کی تمام قوتوں میں توازن قائم ہو کر اخلاقی جلال پیدا ہو گیا تھا۔ اس کی روح عالم فنا و تغیر سے بلند تر ملکوتی اطمینان میں رہتی تھی۔ اس کی تصانیف اس پاکیزگی سیرت کا آئینہ ہیں۔ اس افسانے سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ ابتدائے عمر میں دلہی دیتا کے ساتھ اس کو تعلق پیدا ہو گیا تھا۔

بم۔ افلاطون کی تصانیف

افلاطون پچاس برس سے زیادہ تصنیف میں مصروف رہا

اس کا دور تصنیف غالباً سقراط کی وفات سے پہلے اور یقینی طور پر اس کے فوراً بعد شروع ہوا اور آخر عمر تک جاری رہا۔ وہ تمام تصانیف جن کو وہ شائع کرنا چاہتا تھا ہم تک پہنچی نہیں لیکن اس مجموعے میں بعض موضوع چیزیں بھی داخل ہوئی ہیں سات جعلی مکالمات کو چھوڑ کر جنہیں زمانہ قدیم میں بھی موضوع خیال کیا جاتا تھا ہمارے پاس بیسیں مکالمات ہیں ایک مجموعہ تعریفات ہے اور تیرہ یا اٹھارہ خطوط ہیں۔ ان تصانیف میں سے بعض داخلی شہادت کے علاوہ ارسطو کی شہادت سے مصدقہ ہیں۔ سیکس ایمیس۔ ٹوائین۔ فیڈو۔ فیڈرس۔ سمپوزیم۔ گورگیاس۔ مینو۔ ہیدیاس کا حوالہ ارسطو نے بھی دیا ہے یا تو ان کا ذکر افلاطون کا نام لیکر کیا ہے اور یا اس طرح سے کہ ان کو افلاطون کی تصنیف ہونا مسلم سمجھا گیا ہے۔ تھیمیستس۔ فلیسوس۔ سوفٹ۔ پولیکلوس اور ایپولوجی کا ارسطو نے اس انداز سے ذکر کیا ہے کہ اس میں قطعاً کوئی شبہ نہیں رہتا کہ وہ ان تصانیف سے واقف ہے اور انھیں افلاطون کی تصانیف سمجھتا ہے۔ بروٹاگوراس اور کرٹو کا بھی یہی حال ہے۔ ہم یہ بات تو فرض نہیں کر سکتے کہ ارسطو نے افلاطون کی جن تصانیف کا ذکر نہیں کیا ان سے وہ ناواقف تھا ہاں اگر کہیں اس کی کسی تصنیف کا ذکر کرنا لازمی معلوم ہوتا ہو اور ارسطو نے اس ضرورت کے باوجود اس کا ذکر نہ کیا تو یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ وہ اس سے واقف نہیں تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کا ثبوت دینا کرنا ناممکن ہے۔ زبان اور اسلوب بیان وغیرہ کے لحاظ سے اصلی اور موضوع تصانیف میں تمیز کرنا بھی نہایت مشکل امر ہے کیونکہ افلاطون کی اس طرح نقل کرنا ممکن ہے کہ وہ اصل معلوم ہونے لگے۔ اس کے علاوہ خود افلاطون کی اصلی تصانیف میں بھی تفاوت کا پایا جانا لازمی ہے۔

اسی جامع طبیعت کا مالک فقط ایک انداز بیان پر اپنے آپ کو محدود نہیں کر سکتا تھا۔ بعض مکالمات محض تہذیبی ہو سکتے تھے جن کو اس نے کسی خاص وجہ سے قطعی نتائج تک نہیں پہنچایا۔ نصف صدی کے دوران میں اس کے خیالات اور اس کے طرز بیان میں بھی بہت سے تغیرات واقع ہوئے ہوں گے۔ بہت سی چیزیں ہم کو اس لئے بھی عجیب معلوم ہو سکتی ہیں کہ ہم افلاطون کے ان خاص حالات سے نا آشنا ہیں جن کی بناء پر وہ لکھی گئی ہیں۔

افلاطون کی تصانیف کا زمانہ بعض حالتوں میں خاص خاص واقعات کے لحاظ سے متعین ہو سکتا ہے اور بعض حالتوں میں معتبر بیانات کی بناء پر۔ تصانیف کی ترتیب کی توجیہ یا کسی معین اور مرتب خاکے کی بناء پر ہو سکتی ہے یا افلاطون کی ذاتی ترقی کی نسبت سے، یا ان مواقع اور محکات کے لحاظ سے جن کی وجہ سے مختلف کتابیں لکھی گئیں۔ پہلا اصول تلاش کرنا ہے دوسرا ہرمن کا اور تیسرا سوخراور اسٹ کا۔ جدید علماء نے خاص خاص حدود کے اندر ان تہذیبوں کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ سنین کی نسبت محفوظ سے معلومات کے علاوہ ہمارے پاس فقط اندرونی شہادت باقی رہ جاتی ہے بعض مکالمات میں بالواسطہ یا بلاواسطہ دوسرے مکالمات کے حوالے پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح ان کے افکار و مضامین سے بھی ان کے زمانی تقدم اور تاخر کا کچھ پتہ ملتا ہے اس لحاظ سے اہمیت میں دوسرے درجے پر زبان اور طرز بیان کی شہادت ہے۔ مذکورہ صدر معیارات میں سے کسی ایک معیار پر افلاطون کی تمام تصانیف کو مرتب کرنے کی کوشش ناکام رہی ہے۔ شک کی یہ تجویز کہ مختلف مکالمات میں سقراط کی عمر کا جو تفاوت ہے اس کے لحاظ سے مکالمات کو بھی یکے بعد دیگرے رکھ سکتے ہیں

بالکل ناقابل قبول بات ہے۔ لیکن ہرن کی پیروی میں ہم بعض مکالمات کو سقراطی دور میں رکھ سکتے ہیں۔ یعنی اس زمانے میں جب کہ افلاطون اپنے استاد کے فلسفے سے آگے نہیں بڑھا جن مکالمات میں فیثاغورثی فلسفے سے گہری معلومات کا اظہار ہوتا ہے وہ رسی کے سفر کے بعد کے ہیں۔ سقراطی دور اس وقت ختم ہوا ہے جب کہ افلاطون نے مصر کا سفر کیا۔ گورگیاں، مینو، یوٹیلیدوس اور ان سے زیادہ واضح طور پر یوٹیلیدوس، سولٹ، پریکسیپوس پارمینیڈس اور کراٹیلوس میں نظریہ تصورات حیات قبل ولادت بقائے روح تنازع اور فیثاغورثی فلسفے سے جس قسم کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمات سقراطی دور کے نہیں ہو سکتے۔ ”توانین“ جو افلاطون کی سب سے جامع تعریف ہے، افلاطون نے بڑھاپے میں کئی سال اس کی تکمیل میں صرف کئے اور وہ اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

۱۱۔ افلاطون کے نظام فلسفہ کی ماہیت اس کا اسلوب اور اس کے مختلف حصے

افلاطون کا فلسفہ سقراط کے فلسفے کا تسلسل بھی ہے اور اس کا تنقید بھی اپنے استاد کی طرح خالی نظری تحقیق افلاطون کے بھی مدنظر نہیں۔ اس کے نزدیک بھی فلسفی کا یہ کام ہے کہ وہ اپنے افکار سے کردار انسانی کے لئے بصیرت اور ماہیت پیدا کرے۔ فلسفے سے اخلاقی زندگی کی اصلاح ہونی چاہئے۔

سقراط کی طرح اس کو بھی یقین ہے کہ یہ اصلاح فقط علم ربی ہو سکتی ہے اور سچا علم وہی ہے جو حکمت تصورات پر مبنی ہو۔ اس علم کو وہ ایک نظام کی صورت میں منظم کرنا چاہتا ہے۔ اس مقصد سے وہ تمام یونانی فلاسفہ پر تبصرہ کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اور ان سے اپنے نکات اخذ کرتا ہے جو اس کے اپنے نظام میں کام آسکیں۔ اس نظام کی تکمیل میں وہ فلسفہ سقراط کے حدود سے بہت دور نکل جاتا ہے۔ سقراط کی برہانیات سے وہ اپنا نظریہ تصورات پیدا کرتا ہے اور اس کے اخلاقی اصولوں پر ایک مفصل اخلاقیات اور سیاسیات کی تعمیر قائم کرتا ہے، ان دونوں پر وہ ایک نظریہ فطرت کا اضافہ کرتا ہے جو دوسری شاخوں سے اڈنے ہونے کے باوجود فلسفہ سقراط کی نہایت نمایاں کمی کو پورا کرتا ہے۔ اس نظام کو قائم کرنے کی ضرورت سے سقراط کا طرزی تحقیق ترقی پا کر نظریہ تصورات بن جاتا ہے اس کے قواعد زیادہ وضاحت سے معین ہو جاتے ہیں اور ارسطو کی منطق کے لئے ایک راستہ تیار ہو جاتا ہے۔ افلاطون کی تصانیف میں بھی سقراط کا یہ طریقہ قائم رہتا ہے کہ مکالمے کے ذریعے سے تصورات تکمیل پائیں کیونکہ صداقت روایت سے نہیں بلکہ آزادانہ تحقیق سے حاصل ہو سکتی ہے۔ شخصی مکالمہ رفتہ رفتہ ادیبانہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس میں مسلسل تقریر کا انداز پیدا ہو جاتا ہے۔ مکالمے کے اندر مرکزی شخصیت سقراط ہی کی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو استاد کے ساتھ دلی محبت ہے اور کچھ ادیبانہ اغراض اور سب سے زیادہ یہ بات ہے کہ فلسفہ ایک زندہ قوت کی حیثیت سے ایک کامل فلسفی کی شخصیت ہی سے صادر ہو سکتا ہے۔ افلاطون اپنے فلسفے میں صہنیات اور افانوں سے بھی جان ڈالتا ہے۔ جن سے اس کی شاعرانہ طبیعت کا اظہار ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں ضمیمات سے وہ یہ کام لیتا ہے کہ ان سے اپنے نظام فلسفہ کے اندر ایسے کھانچوں کو بھرتا ہے۔ جہاں پر علمی صحت کے ساتھ تحقیق اور استدلال ناممکن ہوتا ہے۔ فلسفے کی تقسیم برہاناً طبیعیات اور اخلاقیات میں، افلاطون کی تصانیف میں صوری طور پر موجود نہیں اگرچہ مضامین کے لحاظ سے صحیح ہے۔ لیکن اس کی منظم تحقیقات ان مبادیات سے ادنیٰ ہے جن پر اس کی ابتدا سالوں کی تصانیف کا بہت سا حصہ مشتمل ہے اور جو بعد کی تصانیف میں بھی پائی جاتی ہیں۔

۴۲۔ فلسفہ افلاطون کے مبادیات

(Propaedeutic)

فلسفہ کے جواز اور اس کے مقاصد کے تعین کے لئے افلاطون ان نقائص کو بیان کرتا ہے جو عام شعور میں، نیز اس سوسائٹیت میں پائے جاتے ہیں جس نے اس کی جگہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان نقائص کا علاج فقط فلسفیانہ علم اور فلسفیانہ زندگی سے ہو سکتا ہے عام شعور صداقت کو کچھ ادراک میں اور کچھ رائے میں تلاش کرتا ہے۔ اس سے معمولی نیکی اور اخلاق کے عام اصول سرزد ہوتے ہیں۔ افلاطون یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ علم نہ ادراک پر مشتمل ہے اور نہ صحیح استحضار پر۔ ادراک سے ہم کو اشیاء کی حقیقت کما ہی کا نہیں بلکہ محض ان کے شہود و نمود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے اشارہ ہیں مختلف اور متضاد مدرک معلوم ہوتی ہیں۔ استحضار لئے مستحضر کی نسبت صحیح

ہونے کے باوجود بھی اپنے اصول سے آگاہ نہیں ہوتا۔ اس کا مدار حکمت پر نہیں بلکہ محض رائے پر ہوتا ہے اسی لیے ہر وقت اس کی نسبت خطہ ہوتا ہے کہ شاید وہ غلطی میں تبدیل ہو جائے علم ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن استحضار صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ صحیح استحضار بھی علم اور جہل کے بین بین ہی ہوتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک عام نیکی کا بھی یہی حال ہے۔ چونکہ اس کا مدار رسم و رواج اور ادراک پر ہوتا ہے نہ کہ علم پر، اس لئے ایسی نیکی حوادث کا تحتہ مشق ہوتی ہے۔ یہ اپنے اصول کی نسبت اس قدر متذبذب ہوتی ہے کہ خیر اور شر دونوں کو صحیح سمجھتی ہے (شر و شمنوں کے لئے اور خیر و مستوں کے لئے)۔ اس کے محرکات ایسے ناپاک ہوتے ہیں کہ اس کے اندر اخلاق کی بنیاد تمام ترلہ اور منافع پر قائم ہوتی ہے۔ فقط علم ہی عمل کی درستی کا ضامن ہو سکتا ہے کیونکہ عمل کامل کے خیالات سے متعین ہوتا ہے اور کوئی شخص عہدا برا نہیں ہوتا۔ ابتدائی تصانیف میں افلاطون سقراط کی طرح تمام فضائل کا مدار بصیرت پر رکھتا ہے لیکن وہ فضائل کی کثرت کے امکان پر بحث نہیں کرتا۔ سقراط ہی کی طرح وہ بصیرت عقلی کو زندگی کی غایت قرار دیتا ہے جس کے لئے باقی تمام چیزیں قربان کر دینی چاہئیں مگر یہ بصیرت سوفسطائیوں کے ہاں نہیں ہے جو اخلاقیات کے مدعی ہیں۔ ان کی تعلیم سے تو حکمت اور اخلاق دونوں کی بنیادیں فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ خیال کہ ہر انسان خود ہی نیکو بد اور حق و باطل کا معیار ہے۔ تمام صداقت کے منافی ہے۔ اور آپ ہی اپنی تردید کرتا ہے۔ لذت کو زندگی کا مقصد برترین قرار دینا اور ہر فرد کے ذاتی منافع کو اس کے لئے جائز سمجھنا نیکی اور لذت میں غلط سمجھت پیدا کرنا اور متغیر مظاہر اور سرور حقیقت کے اعتبار کو مٹا دینا ہے۔ اصل علم اور خیر کی قیمت مطلق ہے۔

نفع و ضرر اور لذت و الم اضافی ہیں۔ سوفسطائیت جو اضافیت کی تعلیم دیتی ہے اور خطابت جو اس کا عملی الملاق ہے، حقیقی حکمت اور فن حیات کے منافی ہے۔ سوفسطائیت کا غمہ کو بود قرار دینا معمولی حکمت ہے۔

سوفسطائیت جس چیز کی مدی ہے وہ فقط فلسفے سے حامل ہو سکتی ہے۔ فلسفے کا مدار عشق (Eros) یعنی اس میلان پر ہے جو فانی کو غیر فانی بنانا چاہتا ہے۔ محسوس سے معقول کی طرف اور جزو سے کل کی طرف ترقی کرتا ہے اور عقلی تصورات کا میدان پیدا کرتا ہے۔ عقلی تصورات فکر برہانی سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ فکر دو طرح کا کام کرتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ جزئی سے کلی کی طرف اور اضافی سے مطلق کی طرف لے جاتا ہے۔ اور دوسرے یہ ہے کہ وہ ان کو الگ الگ کرتا ہے۔ یہ تقسیم جزئی اور کلی کے درمیان بہت سے واسطے پیدا کر دیتی ہے اور ہم غمہ کو تصورات کا باہمی ربط بناتی ہے کہ آیا وہ باہم متحد ہو سکتے۔ ہیں یا نہیں یا ان میں کون سے تصورات اعلیٰ ہیں اور کون سے ادنیٰ اور کون سے متواصل ہیں تصورات کے وضع کرنے میں افلاطون اپنے استاد ہی کے اصولوں کی پیروی کرتا ہے۔ لیکن وہ ان اصولوں کو زیادہ وضاحت سے متعین کرتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ایک خاص طریقہ یہ ہے کہ مقدمات کا امتحان ان کے نتائج سے کیا جائے۔ پارمینائیڈیز کے مکالمے میں افلاطون تناقضات کے ذریعے سے تصورات قائم کرتا ہے۔ اصطفا میں وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا مدار اشیاء کے اختلاف کیفیت پر ہونا چاہئے اور اسے تبدیل قدم بہ قدم چلنا چاہئے اور کسی درمیانی کڑی کو چھوڑنا نہیں چاہئے۔ اسی لئے وہ تقسیم بالشفاع کو دیگر اقسام پر ترجیح دیتا ہے۔ کراٹائلس میں افلاطون اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ منطقی کو زبان کی

صحت کا خیال رکھنا بھی لازمی ہے کیونکہ استثناء کی ماہیت کو صحیح طور پر بیان کرنا زبان کی صحت پر مبنی ہے۔ لیکن تصورات کو برطرف کر کے محض الفاظ سے نتائج اخذ کرنا بھی غلط ہے۔ علم بذریعہ تصورات اور اخلاقی عمل افلاطون کے ہاں بھی ایسے ہی باہم وابستہ ہیں جیسے کہ سقراط کے ہاں تھے۔ اس کے نزدیک فلسفہ فقط صحیح علم ہی کا ضامن نہیں ہے بلکہ اخلاق کا بھی کفیل ہے۔ اس کے ذریعہ سے انسان محسوسات کی زندگی سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ اہم ترین بات عقلی تصورات قائم کرنا ہے۔ باقی تمام تعلیم و تربیت اس کے لئے ایک تیاری ہے۔ موسیقی اور جہانی ورزش سے سیرت کی تہذیب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان سے راست کرداری اور محبت جمال پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ریاضیاتی علوم سے فکر کی تربیت ہوتی ہے کیونکہ وہ انسان کو محسوس سے اناموس کی طرف رہنمائی کرنے میں فلسفے کا اصل آلہ فکر بذریعہ تصورات یعنی منطق ہے۔

۴۳۔ منطق یا نظریہ تصورات

(DIALECTIC)

سقراط نے یہ کہا تھا کہ فقط تصورات ہی سے صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے۔ افلاطون اس سے آگے قدم رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل وجود فقط تصورات کا ہے۔ یہ اصول فلسفہ سقراط میں سے اس مسئلہ کی بدولت پیدا ہوا جس میں افلاطون پارمینیڈس سے متفق ہے کہ علم کا معروض یعنی معلوم فقط وجود ہو سکتا ہے۔

ہمارے اور اک کی حقیقت مدرکات کی حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔ فکر کا معروض محسوسات کے معروض سے اتنا ہی جدا ہوگا جتنا کہ فکر احساس سے جدا ہے۔ اس نقطہ نظر سے تفکر علمی کا امکان اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ لقورات کے مستقل وجود کو تسلیم کیا جائے۔ وجود کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ ہیراقلیتوس نے یہ ثابت کیا تھا کہ ہم کو جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ ہر لمحہ متغیر ہوتا رہتا ہے اور ہر چیز اپنی ضد میں بدلتی رہتی ہے اور خالص و کامل طور پر کوئی صفت کسی چیز میں نہیں پائی جاتی۔ مستقل بے تناقض اور بے آمیزش فقط وہی شے ہو سکتی ہے جو حواس سے بالاتر ہو اور فقط فکر کا معروض ہو سکے۔ ہر جزئی اور انفرادی چیز عدد اور حصص پر مشتمل ہوتی ہے لیکن ہر انفرادی شے کا وجود اس مشترک ماہیت کی وجہ سے ہوتا ہے جو اس کے لقور میں پائی جاتی ہے۔ ہر متغیر اور فنا پذیر چیز کا جتنے وجود حقیقی ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ خیر ہونے کی وجہ سے موجود ہے۔ جیسا کہ انکسگوراس اور سقراط دونوں کی تسلیم تھی، عالم عقل کی پیداوار ہے اس لئے ہماری تمام غایت کی کوئی عقلی غایت ہونی چاہئے۔ فکر اور عمل دونوں کی غایت غیر متغیر حقائق یعنی لقورات کا انکشاف اور ان کا محقق ہے۔ افلاطون کی تسلیم یہ ہے کہ ہر حالت میں ہم مجبور ہوتے ہیں کہ اشیاء کے غیر محسوس جوہر کو ان کی محسوس نمود سے ممتاز اور جدا قرار دیں۔

جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک لقور اشیاء یا صورت اشیاء ہی جوہر اشیاء ہے یعنی جو سمجھ ان کے اندر مشترک پایا جاتا ہے۔ ”جب ہم مختلف اشیاء کے لئے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک لقور یا

حد کلی کو ظاہر کرتا ہے۔ کوئی ایک الگ چیز تصور نہیں ہو سکتی لیکن افلاطون کے نزدیک اس کی تصور کا وجود محض ہمارے فکر یا خدا کے فکر کے اندر نہیں ہے۔ یہ علی الاطلاق بذات خود موجود ہے اور اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یہ ان اشیاء کا جو اس سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ ہے لیکن ان سے الگ ہے فقط عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ ارسطو بھی ان تصورات کی نسبت اکثر یہی کہتا ہے کہ یہ مستقل وجود رکھتے ہیں۔ اسی آزادی وجود کی وجہ سے وہ حقیقت کے اصل عناصر ہیں اور تمام ممکن اور تغیر میں جو حقیقت ہے وہ انہیں کی وجہ سے ہے۔ ان کو اشیاء کی ذات یا جوہر کہتے ہیں اور چونکہ ہر صنف کے لئے ایک تصور ہے اس لئے ان کا نام موناڈیا اکائی بھی ہے۔ اشیاء کی کثرت کے مقابلے میں ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ جس طرح کہ تغیر کے مقابلے میں ان میں ثبات پایا جاتا ہے۔ ہیراکلیٹوس کی طرح عالم حواس میں ہم کو تغیر کے سوا کچھ نہیں ملتا لیکن تصورات ہم کو وجود مطلق سے آشنا کرتے ہیں افلاطون بھی پارمینائیڈز کی طرح جس کی وہ بہت عزت کرتا تھا وجود مطلق ہی کو حکمت کا حقیقی معروض خیال کرتا ہے لیکن ایمانیوں کی طرح وہ وجود کو امتیازات سے معرا قرار نہیں دیتا ہر شے کے اندر جو وجود رکھتی ہے۔ اپنی وحدت کے باوجود صفات کی کثرت بھی پائی جاتی ہے اور ہر دوسری چیز سے مختلف ہونے کی وجہ سے اس میں لا محدود عدم بھی پایا جاتا ہے۔ اسی لئے ہر تصور کی نسبت ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ وہ کن دیگر تصورات سے متحد ہو سکتا ہے اور کن سے نہیں ہو سکتا۔ افلاطون مکالمہ پارمینائیڈز میں بالواسطہ یہ ثابت کرتا ہے کہ نہ کثرت بے وحدت ہو سکتی ہے اور نہ وحدت بے کثرت۔ بعد میں فیثاغوریوں کی طرح افلاطون

تصورات کو اعداد بھی قرار دیا۔ یہ انداز بیان اس کی تصانیف میں نہیں ملتا اگرچہ وہ فلیکس میں اس کے بہت قریب آجاتا ہے جہاں پر وہ واضح طور پر فیثاغورثی تسلیم کے حوالے سے یہ استدلال کرتا ہے کہ نہ صرف آشیاء بلکہ سرمد کی جواہر میں بھی وحدت اور کثرت اور محدودیت اور لامحدودیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح تصورات کے ناقابل تغیر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ان کو تغیر پذیر مظاہر کی علت قرار نہیں دے سکتے۔ خیر کا تصور ہر قسم کے کمال اور ہر قسم کے وجود اور علم کی علت ہے۔ الہی عقل پوری طرح خیر کے ساتھ منطبق ہے۔ ہستی حقیقی ایک قوت فاعلہ ہے۔ حرکت زندگی روح اور عقل سب اس کی بدولت ہیں۔ افلاطون نے یہ نہیں بتایا کہ غیر متغیر تصورات کس طرح تغیر اور حرکت کی علت ہو سکتے ہیں۔ تصورات غیر متغیر جواہر ہونے کا خیال اس کے ہاں ان کو فاعلی قوتیں قرار دینے پر غالب ہے۔

افلاطون کے تصورات وہ کُلّی حدیں ہیں جن کو بعد الطبیعیاتی حقائق قرار دے کر ان کا وجود الگ اور مستقل قرار دیا گیا ہے اس لئے اس عالم تصورات میں ہر کُلّی تصور موجود ہوگا۔ یہ نتیجہ خود افلاطون نے اخذ کیا۔ اس کی تصانیف میں نہ صرف جواہر کے بلکہ تمام ممکن اشیاء صفات اضافات اور افعال کے تصورات ملتے ہیں۔ نہ صرف فطری اشیاء کے بلکہ ان چیزوں کے بھی جو فن و صنعت کی میداوار ہیں، اسی طرح اچھی چیزوں کے علاوہ بری چیزوں کے تصورات بھی جو کُلّی حدود ہیں اس میں موجود ہیں۔ عظیم فی نفسہ، اُکسِم فی نفسہ، یہاں تک کہ بستر فی نفسہ اور غلام فی نفسہ بھی اس میں پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح گندگی اور اُکظم اور عدم کا تصور بھی اس میں ہے۔ کہیں بعد کے

زمانے میں افلاطون نے تصورات کو فطری اشیاء پر محدود کیا تمام تصورات ایک دوسرے کے ساتھ مقررہ نسبت رکھتے ہیں اور حکمت کا یہ کام ہے کہ وہ ان کو منظم طور پر پیش کرے۔ افلاطون نے نہ صرف اولیائاتی طور پر کوئی نظام تصورات قائم نہیں کیا بلکہ منطقی طور پر بھی اس کو پیش کرنے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی صرف اعلیٰ ترین تصور یعنی تصور حیر کو وہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ دنیا میں جو چیز جس طرح ہے وہ اس لئے ہے کہ اس کی بہترین صورت یہی ہوتی تھی اور ہر چیز کا صحیح تصور اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب کہ خیر کو اس کی انتہائی غایت قرار دیا جائے۔ افلاطون کے ہاں یہ خیال یہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ خیر تمام وجود اور علم کی اساس اور اصل ہے۔ وہ ہر موجود کی حقیقت ہے اور ہر عالم کا علم۔ وجود کی اصل مطلق ہونے کی وجہ سے خیر اور خدا ہم ذات ہیں۔ لیکن افلاطون نے کبھی یہ سوال نہیں اٹھایا کہ خیر جو ایک اعلیٰ ترین کلی تصور ہے وہ خدا کی طرح ایک شخصی وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ خدا کی شخصیت کی نسبت اس نے کوئی بحث نہیں کی۔

۳۔ افلاطون کی طبعیاً مادہ اور روح

کائنات

اگرچہ ہر تصور واحد ہوتا ہے لیکن جو اشیاء اس کے تحت میں آتی ہیں وہ تعداد ہوتی ہیں۔ تصورات سردی اور غیر متغیر ہوتے

ہیں لیکن اشیاء تغیر پذیر اور فنا پذیر ہوتی ہیں۔ تصور خالص اور کامل ہوتا ہے لیکن اشیاء ناقص ہوتی ہیں۔ کامل وجود تصور میں پایا جاتا ہے۔ اشیاء وجود اور عدم کے مابین رہتی ہیں جس طرح کہ حقیقی اور اک علم اور جہل کے بین ابن رہتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک احساس کے نقص کی یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کلیتہً تصور ہی اس کا ماخذ نہیں اس کے علاوہ اس کے اندر کچھ اور عنصر بھی داخل ہے اشیاء کے اندر جتنی حقیقت یا کمال پایا جاتا ہے وہ تصور کی وجہ سے ہے۔ اس لئے اشیاء کے دیگر عنصر کی ماہیت وہی ہوگی جو مظاہر حسی کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عنصر لازماً لامحدود لا موجود لا معلوم اور لا ثبات ہوگا۔ یہ ہیں تعریفات اس عنصر کی جس کو ہم ارسطو کے ہم زبان ہو کر افلاطونی مادہ کہتے ہیں۔ یہ خود بے صورت ہے لیکن مظاہر کی تمام متغیر صورتوں کا مقل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے جو تمام چیزوں کے لئے مقام مہیا کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے اس کا کچھ علم نہیں ہو سکتا۔ ارسطو اور ہرمودولس دونوں کا بیان ہے کہ افلاطون اس کو عدم یا لاموجود کہتا تھا۔ اس سے پہلے لیوکیپس اور دیقراطیس مکان کو عدم کہہ چکے تھے۔ اگر اشیاء محسوس میں عدم اور وجود ملے جلتے یا ملتے جاتے ہیں اور وجود تصور کی وجہ سے ہے تو لازماً دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مرادف ہے۔ اگر وجود حقیقی علم کا معروض ہے اور عدم وجود کی آمیزش ادراک کا معروض تو جو نہ علم کا معروض بن سکتا ہے اور نہ حسی ادراک کا وہ لازماً عدم ہوگا۔ افلاطون کا مادہ وہ نہیں ہے جو مکان کے اندر پایا جاتا ہے بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہنا کہ اشیاء اس سے بنتی ہیں بلکہ اس میں پیدا ہوتی ہیں۔ اجسام اس وقت بنتے ہیں جب کہ مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی اصوات اختیار کر لیتے ہیں۔ جب وہ ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے ہیں تو

ذرات میں نہیں بلکہ سطحوں میں ٹوٹتے ہیں اور پھر ان سطحوں سے نئے مرکب بنتے ہیں۔ اس نظریہ پر قائم رہنا نہایت مشکل تھا ایک اور عہد وہ مادے کی نسبت یہ کہتا ہے کہ خدا جب عناصر کو بنانے لگا تو اس نے دیکھا کہ ایک مری ہوئی بے قاعدہ حرکت کرنا ہوا اور بے صورت پہلے سے موجود ہے۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان ہی کی ایک کیفیت صورت ہے۔

اگرچہ یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اشیاء کو تصورات سے ممتاز کرتی ہے وہ عدم ہے لیکن دونوں میں جو حقیقت ہے وہ مشترک ہے۔ اشیاء کی اتمام حقیقت تصورات کی موجودگی اور ان سے بہرہ اندوز ہونے میں ہے لیکن چونکہ تمام جہانی صفات کا ماخذ عدم ہے اس لئے وہ بھی ایک طرح کی ثانوی علت ہے جو اندعداد اور غیر عقلی ہے۔ فطری مقاصد سے اس کا تعلق نہیں لیکن وہ ان کے حصول کے لئے ایک شرط مقدم بھی ہے اور عقل کے لئے تحقق مقاصد میں حدود اور مواقع بھی پیش کرتی ہے۔ اشیاء میں تصورات کے علاوہ جو دوسرا عنصر ہے، اس کو بھی کسی نہ کسی قسم کا وجود ہی کہنا پڑے گا خواہ وہ تصورات سے کتنا ہی مختلف ہو۔ تصورات اور اشیاء ایک دوسرے سے الگ معلوم ہوتے ہیں تصورات نمونے ہیں اور اشیاء ان کی نقلیں۔ اس لحاظ سے افلاطونی نظام کو اگرچہ ہمہ اوستی نظام نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے متعدد تصورات کسی ایک تصور کے اجزاء یا اس کے مشتقات نہیں ہیں، لیکن اس جہہ وہ ایک وحدتی نظام ہے۔ یہ خالص نصوبیت ہے کیونکہ اشیاء تصورات کے اندر پائی جاتی ہیں لیکن دوسرے زاویہ نگاہ سے یہ ایک تنوعی نظام ہے کیونکہ اس کے اندر اشیاء اور تصورات ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ اس کی امتیازی خصوصیت کا اسی وقت پتہ چل سکتا ہے جب کہ

یہ معلوم ہو جائے کہ افلاطون نے ان میں سے کسی ایک نظریہ کو قبول اور دوسرے کو پوری طرح کیوں ترک نہیں کیا یا ان دونوں کو ایک متوافق کلیت میں متحد کرنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔ اگر تصور اور مادے کے مابین اس قدر بُعد ہے جتنا کہ افلاطون فرض کرتا ہے تو ان کو متحد کرنے کے واسطے کوئی واسطہ ہونا چاہئے۔ فقط روح ہی ایسا واسطہ ہو سکتی ہے۔ روح اپنے آپ کو حرکت دے سکتی ہے اور مادی عالم میں بھی حرکت اور حیات پیدا کر سکتی ہے۔ روح کی مدد سے عقل عالم میں کام کر سکتی ہے۔ نظام کائنات اور انفرادی فطری ہستیوں میں قوت فکر و احساس اسی کی وجہ سے ہے۔ ہمیں میں روح عالم کی ساخت کی نسبت جو بیان ہے اس میں سے خرافیات کو ہٹا کر یہ خیال نکلتا ہے کہ روح عالم مادی اور عالم تصورات کی سرحد پر واقع ہے اور دونوں کو متحد کرتی ہے۔ روح غیر مادی اور تصورات کی طرح غیر متغیر ہے۔ لیکن تمام عالم میں پھیلی ہوئی ہے اور اپنی ذاتی حرکت سے تمام عالم کو حرکت دیتی ہے۔ عدد اور پیمائش کی تمام نسبتیں اس کے اندر پائی جاتی ہیں۔ کائنات کی باقاعدگی اور ہم آہنگی روح ہی کی پیداوار ہے۔ کائنات اور افراد میں تمام عقل و علم اور روح ہی کی عقلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ روح کی شخصیت کا سوال افلاطون نے نہیں اٹھایا۔ یہاں پر جو کچھ روح کائنات کی نسبت کہا گیا ہے وہی کچھ فلیسوفس نے خود کی نسبت موجد ہے کہ وہ تمام نظم۔ معیار کی اساس ہے۔ افلاطون کے فلسفے کے ارسطاطالیسی بیان میں یہ سب کچھ ریاضیات کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس کا مطالعہ افلاطون تحقیق تصورات سے پہلے ضروری سمجھتا تھا۔ جس طرح روح کے اندر قوت حیات و حرکت ہے اسی طرح حد یا عدد میں صورت، تصور اور منظر کی درمیانی کردہ ہے۔ اگرچہ افلاطون نے روح اور عدد کو ایک سطح پر

نہیں رکھا لیکن ان دونوں کا قریبی تعلق ظاہر ہے۔

۴۵۔ کائنات اور اس کے اجزا

کائنات کی توجیہ اس کے اساسی تاخذ سے کرنے کے لئے افلاطون تیسیس میں عام افسانوی کونیات سے کام لیتا ہے۔ اس کا وہ نقشہ پیش کرتا ہے کہ خالق عالم ایک زندہ ہستی کے نمونے پر روح کائنات کو اس کے عناصر لکڑی سے مرکب کر رہا ہے۔ اس کے بعد وہ چار عناصر لیتا ہے، ان سے کائنات بناتا ہے اور اس کو حیوانات اور نباتات سے آباد کرتا ہے۔ یہ تمام بیان اس قد افسانوی ہے کہ اس سے افلاطون کے علمی عقیدے کا صاف طور پر پتہ نہیں چلتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ عقل نقورات یا خدا کو عالم کی اصلی حقیقت قرار دیتا ہے لیکن نقورات یا تصور اعلیٰ اور خالق کا امتیاز اس کی ظاہری تعلیم کا ایک جزو ہے وہ وقت میں عالم کی ابتداء کو جان بوجھ کر اس خیال کے لئے بطور استعارہ استعمال نہیں کرتا کہ تمام اشیاء کا مدار تصوری تاخذ پر ہے لیکن یہ خیال اس کی دیگر تعلیمات خصوصاً اس تعلیم سے متناقض ہے کہ انسانی روح ازلی وابدی ہے۔ اس نے اس پر بحث نہیں کی کہ متکون فی الزمان اس کے مقصد کے لئے ضروری یا قابل فہم بھی ہے یا نہیں۔ اس کی نظریں زیادہ اہم چیز کلی ہے۔ عالم چونکہ عقل کی پیداوار ہے اس لئے وہ انسانی مقصد کے لئے بنایا گیا ہے۔ مظاہر کی صحیح توجیہ فقط عقل غائیہ سے ہو سکتی ہے۔ مادی عقل غائیہ کے عمل کے لیے محض شرائط و اسباب ہیں۔ افلاطون نظرت کی

نسبت توجیہ غائی کو توجیہ طبیعی پر ترجیح دیتا ہے۔
 کائنات کی تعمیر میں پہلے چار عناصر بنائے گئے۔ غائی
 نقطہ نظر سے اجسام کی مرئیت اور لمسیت کے لئے آگ اور
 مٹی کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد ان کے درمیان واسطے کی ضرورت
 ہوئی۔ وہ فلوالس کی طرح پانچ باقاعدہ اجسام میں سے چار کو
 آگ پانی مٹی اور ہوا کی اساس قرار دیتا ہے اس کے بعد وہ
 فلوالس سے آگے قدم بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اجسام نہایت
 باریک تمام الزاویہ مثلثوں سے بنے ہوئے ہیں۔ جب عناصر
 ایک دوسرے میں منتقل ہوتے ہیں جو فقط تین اعلیٰ عناصر میں
 ممکن ہو سکتا ہے تو وہ مثلثوں میں تحلیل ہو جاتے ہیں اور پھر
 ان میں سے جدید صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ ہر عنصر کا ایک
 فطری مقام ہے جس کی طرف وہ ساعی رہتا ہے۔ کائنات کی
 تمام فضا ان کے مجموعے سے بھر پور ہے۔
 افلاطون کائنات کو ایک مکمل کرہ تصور کرتا ہے، زمین اس
 کے نزدیک ایک ٹھوس کرہ ہے جو عالم کے وسط میں واقع ہے۔
 ثابت اور ستارے برجوں اور حلقوں میں جڑے ہوئے
 ہیں جن کی گردش کے ساتھ وہ گھومتے ہیں۔ جب تمام ستارے
 اپنے اصل مقام پر واپس آجاتے ہیں تو ایک کوئی سال تکم ہوتا
 ہے جس کی مدت دس ہزار برس ہے۔ غالباً افلاطون آگ
 اور پانی سے زمین کی تباہی کو اسی دور کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔
 ستارے معقول اور مسعود مخلوق ہیں۔ یہ مرنی دیتا ہیں اسی
 طرح کل کائنات ایک محسوس دیتا ہے جس کے اندر تمام
 دیگر فطریں داخل ہیں۔ یہ مخلوقات میں سے کامل ترین
 وجود ہے اور فوق الاحساس وجود کا عکس ہے۔

۴۶۔ افلاطون کی انسیات

(ANTHROPOLOGY)

یہ بات کائنات کے کمال میں داخل ہے کہ روح کائنات کی طرح جس کے نونے پر یہ بنی ہے۔ اس کے اندر تمام قسم کی جاندار ہستیاں داخل ہیں۔ افلاطون کا مرکز توجہ خاص طور پر انسان ہے۔ پودوں اور حیوانوں کی نسبت وہ جو سمجھ کہتا ہے وہ محض سرسری ہے۔ سیمپس میں وہ انسانی جسم کو تفصیلی طور پر بیان کرتا ہے لیکن ان عضویاتی مفروضات میں اسے بہت ہی قلیل حصہ افلاطون کے فلسفے سے متعلق ہو سکتا ہے۔ روح انسانی روح کائنات کی ہم جنس ہے جس میں سے وہ نکل ہے۔ روح بیض اور غیر جسی ہے وہ اپنی ذاتی حرکت سے جسم کو حرکت دیتی ہے۔ تصور حیات اس کا جزو لاینفک ہے اس لئے اس کا نہ کوئی آغاز ہو سکتا ہے اور نہ انجام۔ چونکہ روخیں جسم خاکی کے اندر ایک اعلیٰ عالم سے اتر کر آئی ہیں اس لئے اگر یہاں پر ان کی زندگی پاکیزہ رہی ہے اور ان کے مقاصد بلند رہے ہیں تو وہ موت کے بعد پھر عالم بالا کی جانب عود کر جاتی ہیں اور جن کو اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے ان میں سے کچھ ایک دوسرے عالم میں جا کر سسزائی ہیں اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کے جموں میں منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ چونکہ پہلی زندگی میں روح تصورات کو دیکھ چکی ہے۔ اس لئے اس زندگی میں محسوسات کو

دیکھ کر جو تصورات کی نقلیں ہیں اس کو اصل تصورات یاد آجاتے ہیں۔ ان اصول کی مزید بحث کو افلاطون نے افانوی رنگ میں ڈھالا ہے جس کی نسبت خود اس نے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں جو تفصیلات ہیں ان کی علمی قیمت کچھ نہیں اور ان میں بہت کچھ اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ تصورات کی نسبت اس نے جو بیان کیا ہے وہ اس کا عقیدہ ہے۔

ارواح کے ادگوں کی نسبت البتہ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کا واقعی یہ عقیدہ تھا کہ نہیں کہ انسانی رو میں حیوانوں کے جسموں میں داخل ہو جاتی ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ افلاطون انفرادی روح کی بقا اور حیات ماقبل کا قائل نہیں تھا لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس فلسفی کے تمام دلائل و وجوہ کو ناجائز طے پر بدلنا پڑیگا اور اس کے نہایت واضح اعلیٰ عقائد کو محض استعارہ اور رسمی بیان قرار دینا پڑیگا۔ علاوہ ازیں بقائے روح کا عقیدہ افلاطون کے نظریہ علم بننے کے ساتھ نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے کیونکہ وہ اس زندگی میں ہر صحیح علم کو پہلی زندگی میں دیکھے ہوئے تصورات کی یاد قرار دیتا ہے۔ اپنی اخلاقیات اور دنیا میں وہ طاقت کی جزا و سزا کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں اس کا جسم کو فانی اور عقل کو باقی سمجھنا اس کی تمام مابعد الطبیعیات کی بنا ہے اور روح کا وجود اس کے نزدیک عقل ہے۔

عقل روح کا الہی اور غیر فانی حصہ ہے جسم میں داخل ہونے کے بعد روح ایک فانی حصہ کیساتھ وابستہ ہو جاتی ہے اس فانی حصے کے بھی دو شعبے ہیں ایک شجاعت اور دوسرے شہوات عقل کا مقام سر کے اندر ہے، شجاعت کا مقام قلب کے اندر اور شہوات کا مقام جسم کے پیچھے کے حصے میں ہے۔ افلاطون

ان باتوں کا جواب نہیں دیتا کہ شخصی زندگی کی وحدت کا رُوح کی اس تثلیث سے کس قسم کا تعلق ہے یا شعور ذات اور ارادہ کس حصے سے تعلق رکھتا ہے۔ نہ ہی وہ اس امر پر کچھ روشنی ڈالتا ہے کہ رُوح کے اندر جو جسمانی عناصر سے آزاد ہے، محسوسات کی طرف میلان کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے، یا یہ کہ جسمانی حالات اور اور تناسل کا انسانوں کی سیرتوں پر ایسا گہرا اثر کیوں ہوتا ہے جیسا کہ وہ خود ان کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شعور ذات اور ارادے کی ماہیت کی نسبت بھی اس کے ہاں کوئی تحقیقات نہیں پائی جاتی۔ وہ ارادے میں اختیار کے وجود کو صحیح تسلیم کرتا ہے لیکن سقراط کے اس واضح طور پر بیان کردہ اصول کو کہ کوئی شخص بالارادہ بدی نہیں کرتا، اختیار کے ساتھ ساتھ کیسے تسلیم کر سکتے ہیں اس کی نسبت افلاطون کے ہاں کچھ نہیں ملتا۔

۴۔ افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون نے اپنے استاد کے اخلاقیاتی اصولوں کو اپنی مابعد الطبیعیات اور انیات کے ساتھ وابستہ کر کے اس کو علمی سانچے میں ڈھالا۔ چونکہ رُوح محسوسات سے بالاتر عالم سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا حقیقی اور غیر فانی وجود اسی کے اندر ہو سکتا ہے اسی لئے جو خیر و سعادت انسانی مساعی کا صحیح نتیجہ ہو سکتی ہے وہ بھی رُوح کو اسی عالم کی طرف رجوع کرنے سے میسر آ سکتی ہے جسمانی زندگی رُوح کا آزدان اور اس کی قبر ہے اسی کی وجہ سے غیر عقلی عناصر رُوح کے ساتھ چمٹ گئے ہیں

اور یہی عقل کے اندر ہیجانات کو پیدا کرتی اور شہوات کو ابھارتی ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس عالم محسوسات سے گریز کرے اور اپنی فطرت کو الہی فطرت کے مطابق بنائے۔ فلسفی کو چاہئے کہ وہ قبل از مرگ اس عالم میں سے مرجائے۔ لیکن چونکہ مرئی زندگی غیر مرئی زندگی کا ایک عکس ہے اس لئے یہ بھی فرض ہے کہ انسان مظاہر مرمویہ کو تصورات کے ادراک کا ذریعہ بنائے اور تصورات کو معروضات حواس میں داخل کرے۔ عشق (Eros) اور خیر اعلیٰ (Summum bonum) کی نسبت افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے وہ انہیں اصولوں پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اس کے نزدیک خیر کا بہترین حصہ عقل اور بصیرت ہے لیکن وہ نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم صحیح اور آگ اور فن لطیف کو بلکہ ایسی لذت کو بھی اس میں شامل کرتا ہے جو صحت نفس کے منافی نہ ہو۔ اسی طرح درد و الم کی نسبت اس کی تعلیم یہ نہیں ہے کہ انسان بے حسی پیدا کرے بلکہ اس پر تصرف حاصل کرے۔ وہ انسانوں کے لئے خارجی اسباب کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن انسان کی اصلی سعادت اس کی عقلی اور اخلاقی اہمیت پر مشتمل ہے۔ نیکی کی قدر و قیمت دنیا یا آخرت میں کسی ایسے خارجی اجر پر منحصر نہیں جو لازماً اس کے ساتھ وابستہ ہو۔ اگر عادل آدمی کے ساتھ انسان اور دیوتا ایسا سلوک کریں جو ظالم کے ساتھ ہونا چاہئے اور عادلوں کا اجر ظالموں کو مل جائے اس حالت میں بھی عادل ظالم کی نسبت زیادہ مسعود ہوگا۔ نا انصافی کرنا ظلم سمجھنے سے بدتر ہے اور بد عملی کے لئے سزا جعلتنا بیچ جانے کی نسبت بہتر ہے۔ نیکی روح کا جلال اور اس کی صحت ہے اس لئے وہ خود ایک سعادت ہے نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے

اور ہدی آپ ہی اپنی سزا۔ نیکی انسانوں کے اندر بہیمیت پر انہمیت کی حکومت ہے یہی انسان کی سچی آزادی اور اصلی دولت ہے اور اسی سے مستقل الطہیان قلب حاصل ہو سکتا ہے۔

شروع میں افلاطون اپنے نظریہ فضیلت میں پوری طرح مترا کی تعلیم پر قائم تھا۔ عام لوگوں کی نیکی کو وہ نیکی تسلیم ہی نہیں کرتا کیونکہ اس کا انداز بصیرت پر نہیں ہوتا۔ وہ تمام فضائل کو علم میں تحلیل کر دیتا ہے، ان کی وحدت اور ان کے قابل تسلیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ علم کے علاوہ صحیح اور آگ بھی نیکی کا محرک ہو سکتا ہے۔ جمہوریہ میں اس کو ناقص نیکی کو جس کا مدار عادت اور ادراک پر ہے اس اعلیٰ نیکی کے لئے ایک لازمی تیاری خیال کرتا ہے جو ٹیچمانہ علم سے سرزد ہوتی ہے۔ بعد میں وہ اس بات کو بھی مد نظر رکھنے لگا کہ اخلاقی قابلیت مزاج احساس اور ارادے میں تفاوت مدارج افراد میں بھی پایا جاتا ہے اور اقوام میں بھی۔ اپنی نفسیات میں اس نے فضیلت کی وحدت کے ساتھ فضائل کی کثرت کو بھی پیش کیا اور کہا کہ ہر فضیلت کبریٰ کو روح کے اندر ایک خاص مقام حاصل ہے۔ افلاطون پہلا شخص ہے جس نے فضائل کبریٰ چار قرار دئے ہیں جب عقل صحیح طور پر عمل کرے تو اس کا نام دانائی ہے جب جذبہ عقل کے مطابق چلے اور یہ بتائے کہ کس چیز سے ڈرنا چاہئے اور کس سے نہیں ڈرنا چاہئے تو وہ شجاعت کی صفت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب روح کے اندر یہ تنظیم پیدا ہو جائے کہ اس کا کونا حصہ حکمران ہو اور کونا محکوم تو اس کو تصرف نفس کہتے ہیں جس سے روح میں داخلی اموافقت پیدا ہوتی ہے۔ جب روح کا ہر حصہ اپنا وظیفہ ادا کرے اور اپنی حد سے تجاوز نہ کرے تو اس کا نام عدل ہے۔ افلاطون نے اس خاکے

مطابق مکمل نظام اخلاقیات قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اخلاقی اعمال اور فرائض کی نسبت اس نے ابا بجا جو کچھ لکھا ہے وہ اس کی قوم کے اعلیٰ ترین اخلاق کا خاکا ہے بعض اوقات وہ اس سے بڑھ کر قدم اٹھاتا ہے مثلاً اس تعلیم میں کہ دشمن کے ساتھ بھی بدی نہیں کرنی چاہئے لیکن بعض باتوں میں مثلاً شادی کی نسبت اس کا خیال یا ہاتھوں کی محنت سے اس کی نفرت یا علامی کو صحیح سمجھنا وہ اپنی قوم سے آگے نہ بڑھ سکا۔

۴۸۔ افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون کی اخلاقیات کے اندر یہ ایک خالص یونانی انداز ہے کہ سیاسیات کے ساتھ اس کا تہمت قریبی رشتہ ہے لیکن قدیم یونانی تخیل میں اخلاقی فرائض سیاسی فرائض کی طرف وسعت پاتے تھے لیکن اس کے برعکس افلاطون میں سیاسی فرائض کو اخلاقی اصول پر پرکھا جاتا اور ان کے مطابق ڈھالا جاتا ہے۔ اس بات میں وہ سقراط کا ہم عقیدہ ہے کہ انسان اولاً اپنے لئے محنت کرے اور فقط ثانوی حیثیت سے قوم کے لیے اپنے معاصرانہ حالات میں وہ فلسفی کے لئے سیاسیات میں حصہ لینے کی کوئی صورت نہیں دیکھتا۔ لقب العینی مملکت میں بھی جو حکیم عملی سیاسیات میں حصہ لیتا ہے وہ قوم کی خاطر بہت بڑا ایثار کرتا ہے۔ تمدنی زندگی زیادہ تر اسی لئے ضروری ہے کہ دنیا میں فضیلت کو قائم کرنے اور اسے بلند کرنے کا یہی طریقہ ہو سکتا ہے۔ مدنی زندگی کا خاص مقصد نیکی اور رعایا کی فلاح و سعادت ہے۔

اور اس کا خاص کام لوگوں کو نیکی کی تعلیم دینا ہے۔ تمدن کا آغاز طبیعی ضروریات سے ہوتا ہے لیکن جو جماعت اپنے آپ کو انہیں ضروریات پر محدود رکھے اسے مملکت کہلانے کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ تمام حقیقی فضیلت علم و حکمت پر مشتمل ہے اس لئے صحیح سیاست کے لئے شرط مقدم یہ ہے کہ اس میں حکمت و حکماء کی حکمرانی ہو ایسی حکومت مطلق ہونی چاہئے اور یہ فقط چند افراد کے سپرد ہو سکتی ہے جو اس کے اہل ہوں کیونکہ حکمت اندوزی عوام کا کام نہیں۔ افلاطونی مملکت کا دستور حکومت و خواصیت (Aristocracy) ہے یعنی فلسفہ کی حکومت جن برکسی قانون کی پابندی لازمی نہیں۔ حکمرانوں کے لئے ضروری قوت مہیا کرنے اور مملکت کو خارجی حملوں سے جانے کے لئے سپاہیوں کا ایک طبقہ بھی لازمی ہے۔ عام لوگ کاشتکار اور صنایع وغیرہ ایک تیسرا طبقہ ہے جن کو ہر اقسام کے سیاسی کاموں سے بے تعلقی ہونا چاہئے اور فقط روپیہ کمانا چاہئے افلاطون کے نزدیک طبقات کی یہ تقسیم، تقسیم کار پر مبنی ہے لیکن اس کا خائن محرک یہ عقیدہ ہے کہ فقط چند لوگ اعلیٰ سیاسی کاموں کے اہل ہوتے ہیں چونکہ وہ ان قابلیتوں کو موروثی بھی تصور کرتا ہے اس لئے یہ تین طبقے بین ذاتیں بن جاتی ہیں۔ افلاطون ان کو روح کے تین حصوں کے مشابہ قرار دیتا ہے، ان تینوں کا اپنے اپنے وظیفے کو ادا کرنا قوم کی فضیلت ہے۔ تاکہ دو اعلیٰ طبقے اپنا کام خیریت سے انجام دے سکیں ان کو تقسیم و تربیت اور بود و باش کا انتظام کلیئہ مملکت کے سپرد اور مملکت کے اغراض کے ماتحت ہونا چاہئے۔ یہ امرانی فلسفی تیسرے طبقے کی تعلیم و تنظیم حیات پر غور کرینکی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ مملکت کو اس بات کا انتظام کرنا چاہئے کہ

اعلیٰ طبقوں میں بہترین والدین سے نہایت موزوں حالات میں بہترین اولاد پیدا ہو۔ پھر ایسی اولاد کی تعلیم و تربیت نہایت اعلیٰ پائے پر مملکت کی جانب سے ہونی چاہئے اس تعلیم میں موسیقی اور ورزش بھی داخل ہونی چاہئے جس میں عورتیں بھی حصہ لیں۔ عورتیں مدنی اور عسکری فرائض میں بھی حصہ لے سکتی ہیں۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ ان لوگوں کو جو مستقبل میں حکمران بننے والے ہیں، ریاضیاتی علوم اور منطق کی تعلیم دے۔ عملی زندگی میں کئی سال بسر کرنے کے بعد جب وہ ہر طرح سے قابل ثبات ہوں تو پچاس سال کی عمر میں وہ اس اعلیٰ مرتبہ میں داخل ہوں جس کے افراد یکے بعد دیگرے سلطنت کا انتظام کریں۔ اس درجے میں داخل ہونے کے بعد وہ باقی تمام عمر پوری طرح کا دوبارہ سلطنت میں وقت کر دیں۔ ایسے لوگ ذاتی ملکیت اور اہل و عیال کے بارے میں سبکدوش ہوں کیونکہ یہ اغراض مملکت کی وحدت کے دائمی دشمن ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون ان نباویہ کو نہایت سنجیدگی سے پیش کرتا ہے اور ان کو نہایت مفید اور قابل عمل سمجھتا ہے۔ اپنے مجوزہ دستور حکومت کے علاوہ باقی تمام دستوروں کو وہ غلط اور لغو قرار دیتا ہے۔ اس مجوزہ مملکت کی افہام اتنی توجیہ ناکافی ہوگی کہ یہ سپارٹوی یا فیثاغورسی انتظامات کے نمونوں پر ڈھالی گئی ہے یا ایٹک جمہوریت کی بے اعتدالیوں کے خلاف تجویز کی گئی ہے۔ دراصل اس تمام تحریک کی تہ میں افلاطون کی روح فلسفہ پائی جاتی ہے جس کے مطابق جستی اور انفرادی زندگی ایک فلسفی کے لئے صحیح اخلاق اور تصور کے تحقق کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے۔

۴۹۔ مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کے خیالات

اپنی قوم کے مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کا رویہ اس کے اخلاقی اور سیاسی خیالات سے متفق ہوتا ہے جس زمانے میں شعرا اہل دینیات تھے اور ان کی تصنیفیں منقولات وحی کی طرح شمار ہوتی تھیں اور عبادت میں نامکمل کا بھی ایک اہم حصہ تھا، اس زمانے میں مذہب اور فن لطیف کا بہت گہرا ربط تھا افلاطون کا اپنا مذہب فلسفیانہ توحید ہے جس کے اندر خدا اور خیر کا تصور مترادف ہیں اور ربوبیت کے ساتھ یہ عقیدہ وابستہ ہے کہ عالم عقل کی پیداوار ہے اور نیکی اور علم خدا کی عبادت ہے۔ خدا اور دیوتاؤں کی نسبت اس کے عام پسند بیانات بھی اسی انداز کے ہیں۔ ربوبیت اور عدل الہی کی نسبت اس کے خیالات اس کے خاص نظام فلسفہ کے حدود سے باہر نکل جاتے ہیں کیونکہ اس نے خدا کی شخصیت وغیرہ کے مسئلے پر کوئی تنقیدی نظر نہیں ڈالی۔ خاص خدا کے مطلق کے علاوہ وہ تصورات کو بھی سرمدی دیوتا کہتا ہے اور کائنات اور ستاروں کو مرئی دیوتا قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ وہ ریاضی دیوتا کے دیوتاؤں کو محض تخیل کی پیداوار سمجھتا ہے اور ان کی طرف جو بد اخلاقیوں منسوب کی جاتی ہیں ان کی نسبت بڑے سخت الفاظ استعمال کرتا ہے اور ایسی باتوں کو دیوتاؤں کے لیے

ذلت سمجھتا ہے۔ بائیں ہمہ وہ یونانی مذہب کو مملکت کا مذہب بنانا اور دیوتاؤں کے آفسوں کو تقسیم کی بنیاد قرار دینا چاہتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان میں سے مضر حصوں کو نکال دیا جائے۔ وہ قومی مذہب کو منسوخ کرنی کی بجائے اس کی اصلاح کا طالب ہے۔

مذہب کی طرف فن لطیف کا امتحان بھی وہ اخلاقی اثرات کے لحاظ سے کرتا ہے۔ چونکہ وہ خود ایک فلسفیانہ آرٹسٹ ہے اس لئے وہ ایسے خالص فن لطیف کی داد نہیں دے سکتا جو کسی خاص غرض کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ سقراط کی طرح وہ حق کو خیر کے ماتحت تصور کرتا ہے اور اس کی خاص مہمت بر کوئی گہری نظر نہیں ڈالتا وہ فن لطیف کو اشیاء کے جوہر کی ہنس بلکہ ان کی حسی نمود کی نقل سمجھتا ہے۔ وہ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک دھندلے سے شوق سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نیک و بد اور حق و باطل سب کو بلا امتیاز ہمارے لئے دقتیں بنادیتا ہے۔ فن لطیف کے بغض کارنامے مثلاً کامیڈی ایک ایسی چیز ہے کہ اس سے ادنیٰ جذبات کی ہمت افزائی ہوتی ہے اور سیرت کی سادگی اور سچائی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ کسی بلند مقام پر پہنچنے کے لئے فن لطیف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فلسفے کے ماتحت ہو کر چلے اور اخلاقی تربیت کا ذریعہ بنے۔ اس کا اعلیٰ ترین مقصد یہ ہونا چاہئے کہ وہ نیکی کی عمدگی اور بدی کی نفویت پر زور دے۔ تمام فن لطیف، خصوصاً شاعری اور موسیقی پر اسی اصول سے نگرانی ہونی چاہئے، فلاطون اپنی مجوزہ مملکت سے نہ صرف دیوتاؤں اور مشاہیر کی نسبت قصوں کو خارج کرتا بلکہ تمام ایسی موسیقی کو بھی رد کر دیتا ہے جس میں بہت زیادہ بے اعتدالی اور زناہین پایا جائے، اس کے ساتھ ہی نقل شاعری کو بھی دھتکار دیتا ہے

جس میں ہومر بھی داخل ہے۔ اسی طرح افلاطون کا یہ تقاضا ہے کہ خطابت کی بھی اصلاح کی جائے اور اسے فلسفے کا معاون بنایا جائے۔ اس فن کی مردہ حالت پر اس نے سخت لعنت کی ہے۔

۵۔ افلاطونی تعلیم کی متاخر صورت کتاب قوانین

افلاطون کی تصانیف نہیں اور کریٹیس میں اس کی جو تعلیم پائی جاتی ہے اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس میں خاص تبدیلیاں واقع ہوئیں ان تبدیلیوں کا زمانہ غالباً اس کے سبکی کے آخری سفر سے واپسی کے بعد کا ہے۔ ارسطو کا بیان ہے کہ جب وہ افلاطون کے دروس میں شریک ہوتا تھا تو وہ نقوشات سما حصہ فطری اشیاء کی مختلف قسموں پر کرتا تھا۔ وہ نقوشات کو اعداد سے بھی تعبیر کرتا تھا لیکن نقوری اعداد اور ریاضیاتی اعداد میں فرق کرتا تھا کہ نقوری اعداد یکساں اکائیوں پر مشتمل نہیں اسلئے ان کو جمع نہیں کر سکتے۔ نقوری عددوں سے نقوری مقداریں اخذ ہوتی ہیں اور ریاضیاتی عددوں سے ریاضیاتی مقداریں۔ ریاضیات کا درجہ نقوشات اور اشیاء محسوسہ کے ماہین ہے۔ علاوہ ازیں اس نے اس پر تمناعت نہیں کی کہ نقوشات کو مظاہر کی بناء پر قرار دے بلکہ نقوشات کے عناصر ترکیبی کی بھی تحقیق کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ وہ دو عناصر پر مشتمل ہیں ایک وحدت اور دوسرا کثرت، وحدت کو اس نے اسی سطح پر رکھا جس پر خبر

اور لامحدودیت ہے۔ لامحدودیت بڑی سے بڑی بھی ہے اور چھوٹی سے چھوٹی بھی کیونکہ وہ نہ اوپر کی طرف محدود ہے اور نہ نیچے کی طرف۔ دوسرا عنصر کثرت یا غیر معین شمولیت ہے، کیونکہ اس سے اعداد سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اس نے اس بات کی تحقیق نہیں کی کہ اس لامحدود عنصر کا اس عنصر سے کیا تعلق ہے جو مادی دنیا کی اساس ہے اس لئے ایسا معلوم ہوا کہ وہ ان دونوں کو ایک ہی سمجھتا تھا جیسا کہ ارسطو نے فرض کیا۔ فیثاغوریوں کی طرح جن سے اس کی یہ تقدیم مشابہت رکھتی ہے، وہ ابصر کو چار عناصر کے علاوہ ایک پانچواں عنصر سمجھتا تھا۔

افلاطون نے یہ تقدیم جس زمانے میں پیش کی اسی زمانے میں اس نے اپنی کتاب 'اقواہن' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح اس فلسفیانہ مملکت کے قیام کے بغیر بھی جس کو وہ اب نامکمل سمجھنے لگا تھا، سیاسی حالات کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ اب اس نے یہ خیال چھوڑ دیا جو اس نے جمہوریہ میں پیش کیا تھا کہ نوع انسان کی اصلاح فقط حکمت کی حکمرانی سے ہو سکتی ہے۔ فلسفی حکمرانوں کی جگہ اب وہ یہ کافی سمجھتا ہے کہ عاقل ترین لوگوں کی ایک مجلس ہو، بغیر اس کے کہ اس کے خاص انتظامی فرائض ہوں اور حکمران لوگ منطق یا قوانین کے حکمانہ علم کی بجائے رہنمائی اور مذہب سے واقف ہوں۔ جس مذہب کی وہ توفیق چاہتا ہے وہ اس کے اصولوں کے مطابق ہے لیکن وہ مذہب کی اس اصلاح یافتہ صورت سے بلند تر نہیں ہے جو اس نے جمہوریہ میں عوام کے لئے فلسفہ کی بجائے تجویز کیا تھا۔ روح کی تربیت بھی فقط بلند حکمت نظری کے حوالے نہیں ہو سکتی اسب وہ اس کی جگہ عملی بصیرت کی ضرورت سمجھتا ہے اور

شجاعت کو اس کے مقابلے میں بہت ادنیٰ درجہ دیتا ہے اسی طرح ان بعد کی تصانیف میں انتظام مملکت کے بارے میں وہ شخصی ملکیت کو منسوخ نہیں کرتا بلکہ اس کو قانون کے ذریعے سے فقط محدود کرنا چاہتا ہے کہ اتنی زمین سے زیادہ کسی شخص کی ملکیت نہ ہو۔ اب وہ اہل و عیال کے رکھنے کے بھی خلاف نہیں ہے لیکن چاہتا ہے کہ شادی اور خانگی زندگی پر قانون کی نگرانی ہو۔ تقسیم کے بارے میں وہ ابھی تک لوگوں اور لڑکیوں کے لئے ایک جیسی جمہوری تقسیم کو صحیح سمجھتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ غیر مالک کے ساتھ تعلقات رکھنے کے لئے حدود و ضوابط ہونے چاہئیں۔ تجارت اور زراعت کو وہ ادنیٰ لوگوں اور غلاموں کے حوالے کر دیتا ہے اس لئے اس کے جمہوریہ کے تین طبقوں میں سے فقط دوسرا باقی رہ جاتا ہے دستور حکومت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ اس میں شاہی حکومت یا یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ چند افراد کی حکومت (Oligarchy) کو جمہوریت کے ساتھ اس طرح ملا دیا جائے۔ ان دونوں عناصر میں توازن پیدا ہو جائے۔ اس دستور کے ضوابط و قواعد اور دیوانی و تعزیری قوانین کو اس نے بڑی حکمت اور بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ہر قانون سے پیشتر اس نے ایک توجہی تمہید لکھی ہے تاکہ لوگ اسے سوچ سمجھ کر قبول کریں اور محض سوراخہ اطاعت نہ کریں۔

۵۔ قدیم اکاڈمی

افلاطون نے جس علمی جماعت کی بنا ڈالی وہ مختلف اساتذہ کے ماتحت بعد میں جاری رہی اور آنے والی نسلوں کے لئے تعلیم و تعلم کی تنظیم کا نمونہ بنی رہی۔ اس کا سب سے پہلا جانشین سپوسیپس تھا جو اس کا بھانجا تھا اسکے بعد ۳۹ ق۔م میں اس کا ہم سبق زینوکرایس (Xenocrates) اکاڈمی کا صدر معلم ہوا۔ افلاطون کے براہ راست شاگردوں میں ارسطو کے علاوہ ہیراکلاڈیز اقلیوس ہسٹیوس اور مینڈیموس بہت مشہور ہیں جب تک ان لوگوں کے خیالات سے ہم کو واقفیت ہے یہ لوگ فیثاغورثیت پر قائم رہے اور اس راستے پر گامزن رہے جو افلاطون کے فلسفے نے آخری دور میں اختیار کیا تھا۔ سپوسیپس نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم کو افلاطون کی نسبت زیادہ اہم سمجھا تھا بلکہ عام ادراک کے خلاف افلاطون نے جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا بھی مخالف تھا اور افلاطونی تصورات کی جگہ ریاضیاتی اعداد کا قائل تھا۔ اس کے نزدیک ان اعداد کا وجود اشیاء سے الگ ہے اعشار کی نسبت اس کی ایک تحریر بالکل فیثاغورثی انداز کی ہے فیثاغورث کی طرح وہ اکائی اور کثرت کو اشیاء کے عام ترین مأخذ قرار دیتا تھا لیکن وہ اکائی کو ٹکونی عقل اور خیر مطلق سے الگ خیال کرتا تھا۔ ٹکونی عقل اس کے نزدیک روح کائنات تھی جو فیثاغورث کی مرکزی آگ سے متحد معلوم ہوتی ہے اور خیر تنظیم عالم کا نتیجہ ہے۔ پہلے اس نے اکائی اور کثرت سے فقط اعداد کو اخذ کیا روح اور احجام مکانی کے لئے اس نے مائل اصول کو فرض کیا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس نے ریاضیاتی علوم میں زیادہ قریبی اتحاد پیدا کیا فیثاغورثیوں اور خود افلاطون کی طرح اس نے چار عناصر میں ایتھر کا اضافہ کیا اور شاید تناسخ ارواح کی خاطر اس نے یہ بھی

تسلیم کیا کہ روح کے ادنیٰ حصے موت کے بعد بھی اپنی زندگی جاری رکھتے ہیں۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے اخلاطونی نمونے کی پیروی کی اور نقطہ اس امر میں اس سے آگے قدم اٹھایا کہ لذت کو شرف قرار دیا۔

زینو کراٹیس کی تعلیم فیثاغورثیت سے اس قدر قریب نہ تھی۔ وہ بہت پاک اور شریف سیرت کا شخص تھا لیکن افسردہ مزاج تھا، کثیر التصانیف تھا اور بلاشبہ اکاڈمی کا سب سے بڑا نمائندہ تھا جس کو اس نے ۳۱۳ ق۔ م تک چلایا۔ اس نے نظام فلسفہ کے تین حصوں منطق طبیعیات اور اخلاقیات کو واضح طور پر الگ الگ کیا۔ بظاہر یہ کام اس سے پہلے کسی اور نے نہیں کیا تھا۔ فیثاغورثی انداز میں وہ اکائی اور دوئی یا جفت اور طاق کو اشیاء کے ماخذ سمجھتا تھا وہ ان کو دیوتاؤں کے ماں باپ بھی کہتا تھا کیونکہ وہ اکائی اور زیوس کو ایک سمجھتا تھا۔ ان کی پہلی اولاد تصورات ہیں جو لازماً ریاضیاتی اعداد بھی ہیں۔ اجمام کو اعداد سے اخذ کرنے کے لئے وہ نہایت باریک اور ناقابل تقسیم خطوط کو فرض کرتا ہے۔ عدد کے ساتھ ذہن اور دوسرے کا اضافہ ہو کر روح کائنات پیدا ہوتی ہے جس کی تعریف میسیمیس کی بنا پر زینو کراٹیس نے یہ کی کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے لیکن اس کا یہ خیال نہیں تھا کہ روح کسی زمانے کے اندر پیدا ہوئی ہے۔ اس میں غالباً وہ ارسطو کی تعلیم سے متاثر ہوا ہے۔ کائنات کے مختلف حصوں آسمان اور عناصر وغیرہ میں جو قوتیں کام کرتی ہیں ان کو وہ دیوتا سمجھتا تھا۔ ان کے علاوہ وہ اپنے قومی مذہب اور فیثاغورثی عقائد کے مطابق نیک اور شریر روحوں کا بھی قائل تھا۔ وہ بھی چار عناصر کے علاوہ ایتھیر کو تسلیم کرتا ہے اور ان کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ نہایت چھوٹے ذرات سے مل کر بنے ہیں۔ سیوسپٹس کی طرح وہ بھی اس کا قائل معلوم ہوتا ہے کہ روح کے غیر عقلی حصے اور شاید جانوروں کی روحیں بھی موت کے بعد باقی رہتی ہیں۔ وہ گوشت خواری کو اچھا نہیں سمجھتا تھا کیونکہ

اس سے انسان کی طبیعت میں بہیمیت کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اس نے اپنے اخلاقیاتی نظریات کو بہت سے رسالتوں میں پیش کیا ان کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہے اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ افلاطون کی اخلاقیات پر قائم رہا۔ وہ کہتا ہے کہ سعادت کا مدار نیکی اور اس کے ذرائع کے حصول پر ہے اس نے علی اور عقلی بصیرت کا فرق افلاطون کی نسبت زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا اور ارسطو کی طرح اس نے فقط علمی بصیرت کو دانائی کے نام سے موسوم کیا۔

اگر ہم فیلیپوس کی نسبت ان جعلی افلاطونی تحریروں سے اندازہ کریں جنہیں اپینیومیز کہتے ہیں اور جو غالباً فیلیپوس کی تصنیف ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اثنا فلسفی نہیں جتنا کہ ریاضی داں ہے۔ اس کی رائے ہے کہ اعلیٰ ترین علم ریاضیات اور ہیئت سے حاصل ہوتا ہے۔ ان علوم سے واقفیت اور آسمانی دیوتاؤں کے متعلق صحیح معلومات ہر قسم کے تقدس کی ضامن ہے۔ وہ خرافیات کے دیوتاؤں سے انکار کرنے میں افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ دیوتاؤں سے راہ و ربط رکھنے میں روجوں کے واسطے سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ ان کو تین اصناف میں تقسیم کرتا ہے۔ انسانی زندگی اور اس دنیا کی چیزوں کو وہ بہت ادنیٰ سمجھتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی کتاب قوانین کے اندر مجتہدی روح کائنات کو اس نے داخل کیا اس زندگی کی مصیبت سے نجات اور آسمان کی طرف رجعت اسی طرح ہو سکتی ہے کہ انسان ریاضیات اور ہیئت کا علم حاصل کرے اور نیکی کرے۔ مشہور ڈاکس جو ریاضی داں تھا افلاطون کی تعلیم سے اور بھی دور ہو گیا اس نے تصورات کو مادے کی طرح اشیاء میں لا دیا اور لذت کو خیر اعلیٰ قرار دیا۔ ہرکلاؤڈس نے ۳۲۹ ق م میں اپنے شہر میں الگ مدرسہ کھولا اس نے فیثاغوری اکھاؤٹس سے یہ خیالات اخذ کئے کہ الہی عقل نے کائنات کو نہایت چھوٹے ذرات سے بنایا ہے اور زمین اپنے گرد گھومتی ہے روح کی نسبت اس کا

یہ خیال تھا کہ وہ ایتھری مادے سے بنی ہے۔ جس زود اعتقاد دی سے یہ عالم لیکن غیر نقاد مصنف کرامات اور پیشگوئیوں پر یقین کر لیتا تھا اس سے بھی وہ فیثاغورثی معلوم ہوتا ہے۔ ہیشیوس کی نسبت ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان مابعد الطبیعیاتی اور ریاضیاتی تفکرات میں لگا رہتا تھا جن کے کچھ نمونے علاوہ ان کے جن کے حوالے دئے گئے ہیں ارسطو کے ہاں بغیر ناموں کے حوالے کے محفوظ ہیں۔

زینوکرامیس کا جانشین پولیمو اتینیائی تھا (سن وفات ۳۷۰ ق۔ م) اس کی شہرت بحیثیت ایک اخلاقیاتی فلسفی کے تھی۔ اس کے اخلاقیاتی اصول جو زینوکرامیس کے اصولوں کے مطابق تھے ایک واحد تقاضے میں مجتمع تھے کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہئے اس کا ممتاز ترین شاگرد کرامطور تھا جو زینوکرامیس کا بھی شاگرد تھا اس کی وفات پولیمو سے پیشتر واقع ہوئی۔ ہیسیس پر سب سے پہلے اسی نے شرح لکھی۔ اس کی اخلاقیاتی تصانیف بھی مشہور تھیں جو قدیم اکاڈمی کی تعلیم کے بالکل مطابق تھیں۔ پولیمو کے بعد کرامیس اتینیائی اکاڈمی کا صدر ہو گیا۔ اس کے بعد اریستیلانس نے اکاڈمی کی تعلیم میں بہت سی اصولی تبدیلیاں کر دیں۔

ارسطو اور مشائی جماعت

ارسطو ۳۸۴ ق م میں ستاجیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ نکوماکوس انٹاکس شاہ مقدونیہ کا طبیب تھا۔ والدین کی وفات کے بعد پر و کسینوس نے اس کی تعلیم و تربیت اپنے ذمہ لے لی۔ اٹھارہ برس کی عمر میں وہ اتینیا آیا اور افلاطون کے حلقہ تلامذہ میں داخل ہو گیا اور استاد کی وفات تک وہیں رہا۔ یہ امر دیگر صبح واقعات کے

ساتھ ملا کر اس بات کی قطعی تردید کرتا ہے کہ بے ادبی اور ناشکر گزاری کی وجہ سے استاد اور شاگرد میں ناچاقی ہو گئی اور افلاطون کی زندگی ہی میں ارسطو اس سے الگ ہو گیا تھا۔ اس کے برعکس یہ فرض کرنا صحیح ہو گا کہ ارسطو نے ایشیا میں بیس برس کے دوران میں نہ صرف قبل افلاطونی فلسفے کا مطالعہ کیا بلکہ دیگر تاریخی معلومات کی بھی داغ بیل ڈالی۔ ایک طویل سلسلہ تصانیف میں وہ اسلوب اور موضوع دونوں کے لحاظ سے افلاطون سے متفق رہا لیکن اس کے باوجود نظریہ تصورات پر معترض رہا اور قدم عالم کے عقیدے کا بھی اظہار کرتا رہا۔ افلاطون کی وفات کے بعد وہ زیورکس کے ہمراہ اٹارنیوس چلا گیا جو مائیسیا میں واقع ہے۔ یہاں پر وہ ہرمیاس کے پاس آیا جو اس ریاست کا بادشاہ تھا اور ارسطو کا ہم سبق رہ چکا تھا یہاں پر بعد ازاں اس نے پیتھیا (Pythias) سے شادی کر لی جو ہرمیاس کی بہن یا بھینجی تھی تین سال بعد جب ہرمیاس سے سلطنت چھین گئی تو ارسطو میلین چلا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سے وہ ایشیا واپس آیا جہاں اس نے ایتھوگراس کی مخالفت میں خطابت (Rhetoric) کا مدرسہ کھولا۔ ۳۴۲ء میں وہ مقدونیہ کے دربار میں اسکندر کی تعلیم کے لئے بلایا گیا جس کی عمر اس وقت چودہ برس کے قریب تھی۔ ارسطو اس وقت تک وہیں تھا جب کہ اسکندر ایشیائی فتوحات کے لئے نکلا فلسفی استاد کا جو اثر شاگرد پر ہوا اور شاگرد نے استاد کی جو عزت کی اس کو پلٹ مارک نے بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے۔ ارسطو قلب اور اسکندر کا منون ہوا کہ انھوں نے اس کے آبائی شہر کو دوبارہ آباد کر دیا جسے قلب نے تباہ کیا تھا زیادہ سے زیادہ ۳۳۵ء یا ۳۳۵ء ق۔ م میں ارسطو ایشیا واپس آیا اور اس نے لائیسیم (Lyceum) میں مدرسہ کھولا جو Peripatetic (مشائی) کہلایا گئی مقام کے نام کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ ارسطو درس دیتے ہوئے ہلتا رہتا تھا وہ خطابت کی بھی تعلیم دیتا تھا اور فلسفے کی بھی مسلسل یکپھر دوں کے علاوہ

طریق تعلیم میں مکالمہ بھی داخل تھا۔ افلاطونی جماعت کی طرح یہ علمی جماعت بھی ایک دائرہ احباب کے تحت ان کا کھانا پینا بھی یکجا تھا ارسطو کے پاس اپنے ذرائع بھی کافی تھے اور اسے ہر قسم کی شائبہ زد بھی مل سکتی تھی اس لئے اس کے زمانے میں جو تحقیقات بھی ممکن ہو سکتی تھی اس کا سامان اس کے پاس ہیما تھا۔

علاوہ ازیں یونانیوں میں وہ پہلا شخص ہے جس نے بڑی تعداد میں کتابیں لکھی ہیں۔ اس کی تصانیف ان تمام ذرائع تحقیق کی شہادت دیتی ہیں جب اس کا بھانجا کاسٹھینز مار ڈالا گیا تو ارسطو کے تعلقات اسکندر سے پہلے جیسے نہ رہے۔ لیکن یہ شخص بہتان ہے کہ ارسطو نے اسکندر کو زہر دلو کر مارا۔ بادشاہ کی غیر متوقع موت نے ارسطو کی زندگی کو خطرے میں ڈال دیا۔ لائیہ کی جنگ میں سیاسی دشمنی کی وجہ سے اس پر یہ جھوٹ الزام لگایا گیا کہ وہ مذہب کی توہین کرتا ہے وہ فرار ہو کر چالسس چلا گیا جہاں پر وہ بیمار ہو گیا اور وہیں ۳۲۲ ق۔ م میں موسم گرما میں وفات پائی۔ اس سے چند ہی ماہ قبل ڈیماستھینز نے انتقال کیا تھا۔

اس کے سیاسی اور علمی مخالفین ہمیشہ سے اس کے چال چلن پر بہت برے برے الزامات لگاتے رہے۔ اس کی تصانیف سے وہ نہایت شریف انسان معلوم ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت بھی نہیں۔ اس کے علمی کمال میں کسی کو شک نہیں۔ اس کے معلومات غیر معمولی طور پر وسیع تھے۔ اسلوب تحقیق آزادی۔ اگے بصیرت حقائق اور جامعیت فکر میں اس کا کوئی ہمسر نہیں۔ دور جدید میں لائبنٹز کچھ اسی انداز کا شخص تھا۔

۵۳۔ ارسطو کی تصانیف

ارسطو کے نام سے تصانیف کا جو مجموعہ ہم تک پہنچا ہے وہ بلاشبہ

اس ایڈیشن کے مطابق ہے جو اندرونی کوس نے ۱۵۰۰ء ق۔ م میں شائع کیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تصانیف کا زیادہ اور اہم ترین حصہ اصلی ہے اگرچہ بعض بعض کتابوں کی نسبت یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بعد میں ان میں کچھ کچھ اضافے اور تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ ان تصانیف کے علاوہ جو ہم تک پہنچی ہیں ہمیں بہت سی گم شدہ تصانیف کا بھی اس طرح علم ہوتا ہے کہ متاخرین نے ان میں سے حوالے دئے ہیں۔ ان دو فہرستوں سے بھی جو ابھی تک محفوظ ہیں معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتابیں ناپید ہو گئی ہیں لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ان میں سے بہت سی چیزیں اس کی اصل تصنیف نہیں تھیں۔ ان دو فہرستوں میں سے جو قدیم تر ہے وہ ہرمیپوس اسکندروی سے اخذ کردہ معلوم ہوتی ہے جس کا زمانہ ۱۳۰ ق۔ م کے قریب ہے اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف چار سو کے قریب تھیں ارسطو کی بعض اہم کتابیں اس فہرست میں درج نہیں ہیں جس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ فقط ان کتابوں کی فہرست ہے جو اس وقت اسکندریہ کے کتب خانے میں تھیں۔ دوسری فہرست وہ ہے جو ایک ناکمل صورت میں عربی مصنفین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے۔ یہ بطلموس کی ہے جو غالباً پہلی یا دوسری صدی بعد مسیحی کا ایک مشائی ہے۔ اس میں تقریباً ان تمام کتابوں کے نام درج ہیں جو اب ہمارے مجموعے میں ہیں اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف کی تعداد ایک ہزار کے قریب ہے۔ ہمارے مجموعے میں جو کتابیں ہیں وہ مفصلہ ذیل ہیں:-

- (۱) منطق کی کتابیں جو بازنطینی عہد میں یکجا کی گئیں اور اس مجموعے کا نام (Organon) رکھا گیا۔ اس کے مفصلہ ذیل حصے ہیں
- (۱) (Categories) قاطیغوریا یا مقولات (۲) (Analytics) سلوجزم اور ثبوت اس کے اندر داخل ہیں (۳) (Topica) جو برہان پر مشتمل ہے۔
- (۴) تالیف فطرت کی کتابیں۔ اس میں طبیعیات ہے جس کے آٹھ

حصے ہیں۔ ساتواں حصہ اگرچہ ارسطو کے خاکے سے تیار کیا گیا ہے لیکن بعد والوں کا اضافہ معلوم ہوتا ہے (De Cael) دوحصول میں ہے اسی کو 'کون و فساد' دوحصول میں ہے (Meteorology) موسمیات چار حصوں میں۔ ایک کتاب جانداروں کے طبائع کے حالات میں ہے۔ تین کتابیں روح پر ہیں۔ حیاتیات (Zoology) پر جامع رسالے حیوانات کا حال دس کتابوں میں ہے جن میں سے ایک جعلی ہے۔ تین تصانیف نہایت منظم اور مبسوط ہیں اجزائے حیوانات تدریج حیوانات اور ابتدائے حیوانات۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں کہ ارسطو نباتات پر جو کتاب لکھنا چاہتا تھا وہ اس نے تصنیف کی یا نہیں بہر حال اس موضوع پر جو کتاب ہمارے پاس ہے وہ اصلی نہیں ہے۔ ارسطو نے مسائل (Problems) پر بھی ایک تصنیف کی لیکن ہمارے پاس مسائل کی جو سینتیس کتابیں ہیں ان میں ارسطو کے بیانات بعد کے اضافوں کے ڈھیر میں دب گئے ہیں۔

(۳) مابعد الطبیعیات کی نسبت ہمارے پاس فقط دو ہی مجموعہ ہے جو (Metaphysics) مابعد الطبیعیات کے نام سے موسوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ ارسطو کی وفات کے بعد ہی مدون ہوا اور اس میں وہ تمام تحریریں یکجا کی گئیں جن کو وہ خود 'فلسفہ اولین' کہتا تھا۔ اندرڈیکوس کے مجموعے میں یہ حصہ طبعیات کے بعد رکھا گیا اس لئے اس کا نام مابعد الطبیعیات ہو گیا۔ اس کا زیادہ حصہ ارسطو کی نامی تصنیف 'فلسفہ اولین' پر مشتمل ہے اس میں جو پانچواں جزو اضافہ کیا گیا وہ دراصل الگ ایک مستقل کتاب تھی دوسرا اور گیا رحوال حصہ جعلی اضافہ ہے۔

(۴) اخلاقیات پر اس کی تصنیف 'اخلاقیات' (Nicomachean Ethics) ہے جو دس حصوں میں ہے اور

اس کی کتاب (Politic) 'سیاسیات' آٹھ حصوں میں ہے اسکی

ترتیب کہیں کہیں درست معلوم نہیں ہوتی اور جا بجا کھانچے بھی رہ گئے ہیں۔ مصنف کی وفات کی وجہ سے یہ کتاب بھی مابعد الطبیعیات کی طرح نامکمل رہ گئی۔ یوڈیمین اخلاقیات، ارسطو کی اخلاقیات پر یوڈیموس کی نظر ثانی ہے اس میں سے نخط پہلا تیسرا اور چھٹا حصہ محفوظ ہیں (Magna Moralia) کا خاکہ ان دونوں میں سے پیا گیا ہے۔ حسات اور سئیات پر جو چھوٹا رسالہ ہے وہ بعد کے زمانہ انتہا بہت کا ہے Oeconomics (علم الاقتصاد) کا پہلا حصہ جس کو کلوڈیموس، تھیوفراستس کی جانب منسوب کرتا ہے یقیناً ارسطو کا نہیں ہے اور دوسرا حصہ بہت بعد کا ہے۔

۵ Rhetoric (خطابت) پرین کتابیں ہیں ان میں سے تیسری ارسطو کی تصنیف معلوم نہیں ہوتی (Poetics) شاعری پر ہے جو موجودہ شکل میں ارسطو کی ایک تصنیف کا جزو ہے جو دیکھوں میں ہے۔ اسکندر کے نام خطابت ایک موضوع کتاب ہے ان تمام کتابوں کی نسبت جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں دو باتیں کہی جاسکتی ہیں یا یہ مصنف کے ذاتی استعمال کے لیے ضبط تحریر میں لائی گئی ہیں جیسا کہ مابعد الطبیعیات کے بارہویں حصے کا حال ہے یا اس نے فقط اپنے شاگردوں کو درس دینے کی خاطر لکھی ہیں وہ ان کی وسیع عقائد کا ارادہ نہیں رکھتا تھا اور شاید وہ پہلے اس کی اجازت بھی نہیں دیتا تھا (Topica) کے آخر میں اس نے اپنے شاگردوں کو مخاطب کر کے جو کچھ کہا ہے، نیز متعدد دیگر واقعات سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ مصنف کا دست تکمیل ان پر نہیں لگا علاوہ ازیں بعض کتابوں میں جن کا وقتی تقدم ثابت ہے، ہمیں اس کے بعد کی تصنیفوں کے حوالے ملتے ہیں جو ان کتابوں کی تصنیف کے بہت بعد میں لیکن ان کی اشاعت سے پہلے اضافہ کئے گئے ہیں۔

ارسطو کی تدریسی تصانیف سے ہمیں ان کتابوں کو الگ کرنا چاہئے جن کو وہ خود شائع کردہ تصانیف کہتا ہے لیکن ان کتابوں میں جواب ملتی ہیں ان کا کوئی واضح حوالہ ہمیں ملتا اس قسم کی تمام

تصانیف اس زمانے سے پہلے کی معلوم ہوتی ہیں جب کہ آخری دفعہ اس نے اثنیسا میں سکونت اختیار کی ہے ان میں سے کچھ مکالمے کی صورت میں تھیں۔ سسرو اور بعض دوسرے لوگوں نے ثروت افکار اور دلاؤ یزی بیان کے لئے ارسطو کی جو تعریف کی ہے اور اس کی تقریر کو جوئے زرین سے تشبیہ دی ہے وہ انھیں مکالموں کی بنا پر ہے لیکن ان میں بھی آغاز ہی میں بہت سی غیر اصلی چیزیں داخل ہو گئی تھیں مکالمات میں ایک مکالمہ یوڈیمس کے نام سے تھا جو اسلوب اور موضوع کے لحاظ سے افلاطون کے فیڈوکس کی نقل تھی اور یہ غالباً سفسٹک قسم میں تصنیف ہوا اس کے علاوہ تین کتابیں فلسفے پر تھیں جن میں نظریہ تصورات پر تنقید آغاز کی گئی تھی اور چار کتابیں عدل پر۔

اندرونیکوس سے بھی پہلے ارسیمون نے ارسطو کے جو خطوط آٹھ جلدوں میں اکٹھے کئے ان کی نسبت یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے کتنے اصلی ہیں اور کتنے موضوع۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض چھوٹی نظمیں اور تحریروں کے مختلف ٹکڑے اصلی ہیں۔

چونکہ ارسطو کی تمام یا تقریباً تمام درسی تصانیف اس کی عمر کے آخری بارہ سالوں میں مرتب کی ہوئی معلوم ہوتی ہیں اور ان کے اندر اس کا نظام علوم پختہ ترین صورت میں ملتا ہے اور مضامین اور مصطلحات کے لحاظ سے ان کے اندر کوئی اہم اختلاف نہیں ہے اس لئے ان کتابوں کی تصنیف میں تقدم اور تاخر کا سوال عملاً زیادہ اہم نہیں رہتا۔ تاہم اغلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ (Topical Categories) اور (Analytics) قدیم ترین ہیں اور (Physics) اس کے بعد کی ہے

اس سے متاخر وہ رسلے ہیں جو روح اور حیوانات پر ہیں (Ethics) اخلاقیات ان کے بعد ہیں۔ اخلاقیات کے بعد اس نے سیاسیات اور مابعد طبیعیات تصنیف کیں۔ شاعری اور خطابت کو اگرچہ اس نے ان کے بھی بعد شروع کیا لیکن ان کو مکمل کر دیا۔ سسراؤ اور پلوٹارک

نے جو یہ قصہ بیان کیا ہے وہ ممکن ہے کہ صحیح ہو کہ تھیوفراستس کی وفات کے بعد اس کی اور ارسطو کی تصانیف مقام نیکوس میں پہنچائی گئیں اور وہاں ایک تہ خانے میں چھپا دی گئیں اور بعد ازاں سلا کے زمانے میں اپلیکون نے ان کو دریافت کیا اور سلا ان کو رومے گیا اور مارینو اور اندرونیکوس نے ان کو دوبارہ شائع کیا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہوگا کہ مشائیں تھیوفراستس کے بعد ارسطو کی فقط حینہ کتابوں سے واقف تھے کیونکہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تھیوفراستس اور اندرونیکوس کے مابین جو زمانہ ہے اس میں چند غیر اہم مستثنیات کو چھوڑ کر ارسطو کی تمام کتابیں استعمال ہوتی تھیں۔

۵۴ ارسطو کا فلسفہ

تمہید

ارسطو اپنے تئیں افلاطون کے اسکول کا ایک رکن سمجھتا تھا اور اگرچہ وہ اپنے استاد کی تعلیم سے جا بجا اختلاف رکھتا تھا اور خاص کر نظریہ تصورات جسے مرکزی مسئلے میں اس پر معترض تھا لیکن بحیثیت مجموعی ان دونوں کے فلسفے میں اختلاف کی نسبت اتفاق زیادہ پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے افلاطون کی نسبت بہت زیادہ فلسفے کو حکمت (سائنس) پر محدود کر دیا اور اخلاقی فضیلت کو اس سے متمیز کیا لیکن ساتھ ہی تجربی علم کو فلسفے کے لئے زیادہ اہمیت دی۔ اس کے باوجود ان دونوں میں بڑی مماثلت یہ ہے کہ ارسطو بھی افلاطون کی طرح فلسفے کی خاص غاٹ یہ قرار دیتا ہے کہ اشیاء کے

جو اہر اور غیر متغیر وجود کا علم حاصل کرے جس میں کلیت اور لزوم پایا جائے۔ افلاطون کی طرح وہ بھی یہی کہتا ہے کہ اشیاء کا اصل جو ہر ان صورت پر مشتمل ہے جو ہمارے تصورات کا موضوع ہیں لہذا اس کا فلسفہ بھی سقراط اور افلاطون کے فلسفے کی طرح علم تصورات ہے۔ ہر فرد کی توجیہ اس کل سے ہوتی ہے جس کے ماتحت اس کا وجود ہے ارسطو نے اس عمل کو استقرا اور منطقی استدلال دونوں میں معراج کمال کو پہنچا دیا۔ اس شاعرانہ اور خرافیانہ آرائش بیان کو الگ کر کے جس کے اندر وہ اپنی سغباب کی تحریروں میں افلاطون کی تقلید کرتا ہے، وہ علمی روش کی سختی سے پابندی کرتا ہے وہ اپنی تحریر میں افلاطون کے فن لطیف کا تو مقابلہ نہیں کر سکتا لیکن اس کا بیان افلاطون سے بہت زیادہ قلم و دہل ہوتا ہے اور جلدی دلنشین ہو جاتا ہے علاوہ ازیں اس کو فلسفیانہ مسطحات وضع کرنے میں یدِ طولیٰ حاصل ہے۔ مگر وہ افلاطون کی طرح صورت کو اشیا سے الگ مستقل بالذات وجود خیال نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک صورت انفرادی اشیاء کا بالذاتی جوہر ہے جو ان کے اندر ہو کر ہی موجود ہو سکتا ہے۔ اپنے فلسفہ تصورات کے ساتھ ساتھ وہ تجربے اور مشاہدے سے حاصل کردہ علم پر اس قدر زور دیتا ہے کہ اس بارے میں اس کے پیشرووں میں فقط دیمقراطیس اس سے کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ وہ فقط عالم ہی نہیں بلکہ اعلیٰ درجے کا مشاہدے کرنے والا اور نہایت وسیع پیمانے پر فطرت کا علم رکھنے والا ہے۔ اس نے اپنے سے پہلے فلاسفہ کا گہرا مطالعہ کیا اور ہر قسم کی تحقیقات کی لیکن زمانہ حال کی علمی تحقیق کے معیار پر اس کو پرکھنا نا انصافی ہوگی۔

فلسفیانہ نظام کی جس قسم کی تقسیم ارسطو کے بیانات سے اخذ کر سکتے ہیں اس کا اطلاق اس کی اپنی تصانیف پر بمشکل ہو سکتا ہے۔ وہ علوم کی تقسیم نظری، عملی اور تخلیقی میں کرتا ہے۔ طبیعیات ریاضیات

فلسفہ اولین یا مابعد الطبیعیات جسے وہ دینیات بھی کہتا ہے نظری علوم ہیں عمل فلسفے کے تحت میں اخلاقیات اور سیاسیات ہیں وہ ان سب کو ملا کر بھی سیاسیات کہتا ہے۔ ہمارے اعراض کے لئے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ ہم ارسطو کے نظام کو چار حصوں میں تقسیم کریں منطق، مابعد الطبیعیات، طبیعیات اور اخلاقیات، اور جو کچھ باقی ہو وہ انھیں میں سے کسی نہ کسی پر بطور اضافہ شریک کر دیں۔

۵۵۔ ارسطاطالیسی منطق

ارسطو نے سقراط اور افلاطون کی قائم کردہ بنا پر علم منطق کی تعمیر کھڑی کی۔ وہ اسے (Analytic) کہتا ہے اور اسے فن تحقیق کی تہذیب اور حکمی اسلوبیات (Methodology) قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک محدود معنوں میں حکمت اس پر مشتمل ہے کہ جزئی کو کلی سے اور معلول کو اس کے علل سے اخذ کیا جائے۔ لیکن انسان کی زندگی میں علم کا حصول معکوس سمت سے شروع ہوتا ہے روح اپنی فطرت عاقلہ میں تمام علم کا امکان رکھتی ہے اور اس حد تک بالقوی تمام علم اس کے اندر ہے لیکن حقیقت میں اس کو علم بتدریج حاصل ہوتا ہے۔ یقینی علم ہمیں غائر میں نہیں مل سکتا ہمیں انفرادی مشاہدات سے کلی تجربات کی تجرید کرنی پڑتی ہے اور قدم بقدم حلقے کی مدد سے ادراک سے تجربے اور تجربے سے علم کی جانب بڑھنا پڑتا ہے۔ چونکہ ارسطو علم کے لئے تجربے کو ایسا اہم سمجھتا ہے اسی لئے وہ جیسی ادراک کی صداقت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ جو اس ہمیں کبھی دھوکا نہیں دیتے تمام غلطی ان کی شہادت کی غلط تاویل سے پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو کی منطق ثبوت کے ساتھ ساتھ استقراء سے بھی بحث کرتی ہے۔

لیکن ان دونوں سے پیشتر وہ قیاس استخراجی سے بحث کرتا ہے (سلوجزم) جو ان دونوں میں مشترک ہے۔ تصورات اور تصدیقات کی بحث وہ فقط سلوجزم کے سلسلے میں کرتا ہے۔

سلوجزم کی اس نے یہ تعریف کی ہے کہ "یہ ایک بیان ہے جس میں بعض مقدمات کی بنیاد پر ایک نیا مقدمہ بطور نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ تصدیق یا اثباتی دعویٰ ہوتا ہے یا سلبی، اور وہ دو تصورات پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول۔ اسطو تصورات کی تعریف اور ان کی ماہیت پر مابعد الطبیعیاتی تحقیقات کے سلسلے میں تفصیلی بحث کرتا ہے۔ تنصیب یا تصدیق میں، نقطہ اطلاقی تصدیقات اس کے مد نظر ہیں جن کی تقسیم وہ کیفیت کے لحاظ سے مثبت اور منفی میں اور کیمت کے لحاظ سے کالی جزئی اور غیر معین میں کرتا ہے تیسری تقسیم اس کے ہاں وجود، وجود واجب اور وجود ممکن میں ہے متخالف دو طرح کا ہوتا ہے ایک تناقض اور ایک تضاد۔ وہ کہتا ہے کہ قضایا کو سادہ طور پر الٹ بھی سکتے ہیں اور ان کی کیمت میں بھی حسب ضرورت تغیر ہو سکتا ہے۔ صحیح اور غلط کا مدار تصورات کی ترکیب اور اجتماع پر ہوتا ہے اس کی منطق کا یہ حصہ زیادہ تر سلوجزم پر مشتمل ہے۔ اسطو سب سے پہلا شخص ہے جس نے یہ دریافت کیا کہ سلوجزم ہی وہ اساسی سانچہ ہے جس کے اندر ہر قسم کا فکر ڈھلتا ہے۔ اس نے سلوجزم کی تین شکلوں پر جاسح اور مانع بحث کی ہے جن میں سے دوسری اور تیسری کی صحت پہلی کے حوالے سے قائم ہوتی ہے اس کے اندر وہ شرطی اور انفعالی قیاسات پر بحث نہیں کرتا۔

ثبوت قیاسات کی ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ تمام قسم کے ثبوت کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ موجبہ کو وجہ سے اخذ کرے اسی کو علم کہتے ہیں۔ ثبوت کے لئے جو مقدمات ہوں ان میں لزوم اور کلیت پائی جانی چاہئے ایک عمل ثبوت یا مکمل علم اس وقت حاصل

ہوتا ہے جب کہ مختلف واسطوں سے نتیجے کو اعلیٰ ترین مقدمات یا مسلمات سے اخذ کیا جائے۔ اگر مقدمات خود مشتق ہوں یا نتیجے اور مسلمات کے درمیان لامتناہی واسطوں کا سلسلہ ہو تو ایسا ثبوت حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر بالواسطہ علم کے لئے بلا واسطہ علم مقدم ہے جو دو قسم کا ہوتا ہے۔ عام ترین اصول جن کی بنا پر استدلال کیا جاتا ہے اور وہ امور واقعہ جن پر ان اصول کا اطلاق ہوتا ہے، یہ دونوں ہم کو بغیر ثبوت معلوم ہونے چاہئیں۔ واقعات ہم کو براہ راست اور اک سے حاصل ہوتے ہیں اور عقل کو وجدانی طور پر براہ راست عام ترین اصولوں کا علم ہے۔ واسطوں نے اس پر بحث نہیں کی کہ آیا یہ اصول محض صوری ہوتے ہیں یا خاص تعبیر و تفسیر کا تصور بھی جیسا کہ خدا کا تصور ہے اس طرح حضوری طور پر عقل میں موجود ہے وہ قانون اجتماع تفسیرین کو فکر کا سب سے اعلیٰ اور سب سے زیادہ یقینی اصول قرار دیتا ہے۔ اس اصول کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی استحکام کے لئے وہ مختلف اصولوں کو پیش کرتا ہے جو سب کے سب اسی پر مبنی ہیں تاکہ یہ عقائد بھی علمی تائیس سے محروم نہ رہیں وہ ان کے قیام کے لئے ثبوت کی جگہ استقرا کو دخل کرتا ہے۔ استقرا ایک عام تعریف کو اس بنا پر صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ان تمام افراد یا انفرادی حالات کی نسبت جو اس کے تحت میں آتے ہیں صحیح ہوتی ہے لیکن چونکہ تمام انفرادی حالات کا کامل مشاہدہ ممکن نہیں ہو سکتا اس لئے واسطوں عمل استقرا کے اختصار پر غور کرتا ہے۔ سقراط کی طرح وہ استقرا کی بنیاد ان بیانات پر قائم کرتا ہے جو ان کثیر تعداد میں ان لوگوں سے سرزد ہوئے ہوں جو ان کے اہل ہیں اور جو اصل واقعات و مشاہدات کو پیش کرتے ہیں۔ وہ ان اقوال کا منطقی مقابلہ اور امتحان کرتا ہے اور صحیح تعریفات پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر تحقیق میں اس عمل کا

اطلاق وہ نہایت قابلیت اور دانائی سے کرتا ہے اگرچہ اس کے مشاہدات اور بیانات میں اس قسم کی صحت اور تکمیل اور تنقید نہیں پائی جاتی جو زمانہ حال کے معیار کے مطابق ہو لیکن اس کے زمانے میں جو مواد مہیا ہو سکتا تھا اور اس کی حیثیت کے انسان سے جو توقع جائز طور پر ہو سکتی ہے، اس کے اندر اس نے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

تصورات کے تعین یا ان کی تعریف کا مدار کچھ ثبوت پر ہے اور کچھ براہ راست علم پر جس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو انتہا سے تقویت حاصل ہو۔ اگر ہمارے تمام تصورات میں کلیت اور عمومیت پائی جاتی ہے جو ہمیشہ ایک خاص صنف کی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے تو محدود محنوں میں وہ تصور جس کی تعریف کی جاتی ہے اشیاء کے جوہر کو ظاہر کرتا ہے جو ان کے مادے سے قطع نظر کر کے ان کی صورت کی تعبیر ہے۔ اگر اس قسم کا تصور اس مشترک عنصر کو ظاہر کرے جو مختلف انواع کی چیزوں میں بالاشتراك پایا جاتا ہے، تو وہ تصور جنسی کہلاتا ہے۔ جب جنس کے ساتھ نوعی فرق کو بھی شامل کر لیا جائے تو اس سے نوع حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اجناس پر مزید امتیازی علامات کو امضا کرتے ہوئے جب ہم اس عمل کو یہاں تک پہنچا دیں کہ اب مزید انواع میں تقسیم ناممکن ہو اور فقط افراد میں تقسیم ہو سکے، تو سمجھ لینا چاہئے کہ ہم آخری نوعی تصور پر پہنچ گئے ہیں۔ ایک تصور کی تعریف میں ایسے صفات ہونے چاہئیں جن کی وجہ سے مکمل اور صحیح طور پر نوع کو جنس سے اخذ کر سکیں اور عام سے خاص کی جانب ایک تدریجی سلسلہ قائم ہو سکے۔ تصورات کی تقسیم میں جامع اور مانع منطقی تعریف نہایت ضروری ہے جو کچھ جنسی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام جنس میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اور جو کچھ نوعی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام نوع میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے جب تک ہی جنس کے اندر دو چیزیں ایک دوسری

سے بعید ترین ہوں تو وہ متضاد کہلاتی ہیں لیکن جب ایک تصور دوسرے کی مطلق نفی ہو تو انہیں متناقض کہتے ہیں جیسے الف اور غیر الف۔ ہر قسم کے تصورات اور ہر قسم کی اشیاء کی نسبت جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ دس باتوں میں سے ایک نہ ایک کے تحت میں ضرور آتا ہے۔ ان کو (Categories) قاطیغوریہ یا مقولات عشرہ کہتے ہیں لیکن کوئی ایسا تصور نہیں جس کے تحت میں یہ دس کے دس مقولات آجائیں جو ہر کیفیت - کیفیت - اضافت - این مٹی - مقام - قبضہ - فعلیت اور انفعال - ارسطو اس تنظیم کو کامل سمجھتا ہے لیکن کسی معین اصول کو اس کا مانعہ قرار نہیں دے سکتا۔ ان تمام مقولات کی قدر و قیمت اس کے ہاں یکساں معلوم نہیں ہوتی۔ پہلے چار مقولات اہم ترین ہیں ان میں سے جو ہر سب سے زیادہ اساسی ہے اور اس کی نسبت سے باقی تمام مشتق اور ثانوی ہیں۔ فلسفہ اولین یا مابعد الطبیعیات کا خاص موضوع یہی مقولات ہیں۔

۵۶۔ ارسطو طائسی مابعد الطبیعیات

اس علم کا موضوع اشیاء کے مبدا و اول کی تحقیق ہے یعنی وجود مطلق یا اس جو ہر کی جو سرمدی غیر مادی اور غیر متحرک ہے جو عالم میں تمام حرکت اور صورت کی علت ہے اس لئے یہ تمام علوم سے زیادہ جامع اور زیادہ قیمتی ہے۔ اس کے تحت میں تین سوالات آتے ہیں فرد کا تعلق کل سے صورت کا تعلق مادے سے اور متحرک کا تعلق متحرک سے۔ (۱) جز اور کل - افلاطون فقط تصورات کو یعنی کلی کو اصل حقیقت قرار دیتا تھا۔ یہی حقیقت ہمارے تصورات کا موضوع ہوتی ہے لیکن جب افلاطون تصورات کو ایسے مستقل بالذات جواہر کہتا ہے جو

انفرادی اشیاء سے الگ وجود رکھتے ہیں تو ارسطو اس سے اتفاق نہیں کرتا۔ وہ نظریہ تصورات اور اس کے ساتھ وابستہ مفردات پر بڑی دقیق بحث کرتا ہے اور اس کو فنا کر دیتا ہے لیکن اس کے اندر وہ کسی قدر غلط بیانی اور نا انصافی بھی برتتا ہے۔ اس تنقید میں نہایت فیصل کن اعتراضات یہ ہیں کہ کئی کوئی جو ہر نہیں ہے جو ہر ان اشیاء سے خارج نہیں ہو سکتا جن کا کہ وہ جو ہر ہے اور تصورات کے اندر وہ قوت محرکہ نہیں پائی جاتی جس کے بغیر وہ مظاہر کی علت نہیں بن سکتے۔ وہ خود فقط فرد کو حقیقی وجود یعنی جو ہر سمجھتا ہے۔ اگر جو ہر کا اطلاق فقط اس چیز پر ہو سکتا ہے جو کسی دوسری چیز کا محمول نہ بن سکے اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ بطور عرض وابستہ ہو سکے تو فقط انفرادی قدرت ہی جو ہر کہلا سکتی ہے۔ تمام کئی اور جنسی تصورات جو اہر کے محض مشترک صفات کو بیان کرتے ہیں۔ ان تصورات کو محض مجازی اور ثانوی طور پر جو ہر کہہ سکتے ہیں اشیاء کے باہر ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر صورت کی نسبت یہ کہیں کہ وہ اسما شیئ کے مقابلے میں جو صورت اور مادہ کا مرکب ہے اعلیٰ تر حقیقت رکھتی ہے اور فقط کلیات ہی معروض علم بن سکتے ہیں تو یہاں ایک تناقض پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر ارسطو کے تمام نظام میں پایا جاتا ہے۔

افلاطونی تصورات کے الگ اور مستقل بالذات وجود رکھنے کے خلاف بڑے زور سے احتجاج کرنے کے باوجود ارسطو اس تعلیم کے اساس انکار کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ اس نے صورت اور مادہ کی جو تعریف کی ہے وہ حقیقت میں افلاطونی تعلیم کو ہی زیادہ قابل فہم اور قابل قبول بنانے کی ایک کوشش ہے۔ افلاطون کا ہمز باں ہو کر وہ کہتا ہے کہ علم کا معروض فقط واجب اور غیر متغیر وجود ہو سکتا ہے جو کچھ حواس سے مدد رکھتا ہے وہ عارضی اور تغیر پذیر ہے اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں۔ لیکن جو کچھ حواس سے مادی ہونے کے باوجود ہمارے

فکر کا معروف بننا ہے وہ تصورات کی طرح غیر متغیر ہے اسطو کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم یہ مفروضہ ہے کہ ہر تغیر کے لئے کسی غیر متغیر وجود کا ہونا لازمی ہے اور حادث کے لئے کسی ایسے محل کی ضرورت ہے جو خود حادث نہ ہو۔ یہ وجود دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک تو وہ محل جس پر تغیرات عارض ہوتے ہیں اور جو مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اور دوسرے وہ صفات جو اس محل پر عارض ہو کر تغیرات پیدا کرتے ہیں اسطو محل اعراض کو مادہ کہتے ہیں اور صفات کو صورت (Idea) یہی لفظ افلاطونی تصورات کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کوئی چیز اس وقت بنتی ہے جب کہ مادہ صورت اختیار کرتا ہے اس لئے ہر شے کی حقیقت اس کی صورت ہے لیکن مادہ بحیثیت خود وہ نہیں ہے جو صورت پذیر شے میں دکھائی دیتا ہے بلکہ وہ ہے جس میں صورت پذیر کی محض استعداد تھی اس لئے محض امکان کی بنا پر اسے ممکن کہہ سکتے ہیں۔ اگر ہم بے صورت مادے کا تصور کر سکیں تو وہ اصل مادہ ہوگا۔ چونکہ اس کی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی اس لئے وہ کیفاً غیر محدود ہے اور ہر قسم کے محدود اسے کا مشترک محل ہے۔ چونکہ وہ فقط امکان کا نام ہے اس لئے اس کا کوئی الگ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس تصور کسی ایک صورت اعم کے محض تعینات نہیں ہر صورت ازلی اور ابدی ہے لیکن افلاطون کے تصورات کی طرح اشیاء سے خارج نہیں اور چونکہ عالم قدیم ہے اس لئے کوئی صورت کبھی اشیاء سے پیشتر اور ان سے خارج نہیں تھی۔ کسی شے کی صورت محض اس کا تصور یا جوہر ہی نہیں بلکہ اس کا مقصد اور اس کے تحقق کی قوت بھی ہے۔ اگرچہ عام طور پر کسی شے کی نسبت یہ مختلف اضافات مختلف مہتمومات سے منسوب کئے جاتے ہیں اور اسطو اکثر چار مختلف قسم کی علتیں بیان کرتا ہے 'مادی' 'صور' 'فعلی' اور 'غائی' لیکن مؤخر الذکر تینوں کی اصلیت ایک ہی ہے اور خاص حالات میں یہ تینوں ایک ہی میں ضم ہو جاتی ہیں

مثلاً روح اور بدن یا خدا اور عالم کے تعلق میں حقیقی فرق صوری اور مادی علت میں ہے اور یہ فرق ہر شے میں پایا جاتا ہے جہاں ایک شے کی دوسری شے سے یہ نسبت ہو کہ ایک زیادہ کامل زیادہ معین اور عنصرِ عامل ہے تو موخر الذکر صورت یا حقیقت ہے اور دوسری اس کا مادہ یا وجود بالقوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفے میں مادہ ایسے معنی اختیار کر لیتا ہے کہ اس کا وجود محض امکان سے بہت زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ تمام نظری جبر اور ہر قسم کے حوادث جو انسان اور فطرت کے تحقق مقاصد میں مانع ہوتے ہیں، ان کی علت مادہ ہے۔ فطرت کے تمام نقائص فلکی اور ارضی، نز اور مادہ کا اختلاف اسی کے باعث سے ہے۔ مادے کی مزامنت کی وجہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی نہایت سست رفتاری سے ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین نوعی تصورات کا افراد میں منتشر اور متعدد ہو جانا بھی مادے ہی کی بدولت ہے ظاہر ہے کہ اس طرح سے مادہ بھی صورت کی طرح ایک اصل ثانوی بن جاتا ہے جو اپنے اندر ایک ذاتی قوت رکھتا ہے۔ ارسطو کے فلسفے میں توجیہ مظاہر کے لئے صورت و مادہ کا نظریہ اور حیثیتوں سے خواہ کتنا ہی مفید ثابت ہوا ہو لیکن اس سے بہت ابہام اور اشکال پیدا ہو گیا ہے کہ وہ کبھی صورت کو حقیقی وجود کہتا ہے اور کبھی فرد کو۔

صورت اور مادہ کے باہمی تعلق سے تمام حرکت یا بالفاظ دیگر وہ تمام تغیر پیدا ہوتا ہے جو عالم مظاہر میں پایا جاتا ہے۔ حرکت دراصل امکان کے حقیقت پذیر ہونے کا نام ہے اس تحقق کی محرک وہی چیز ہو سکتی ہے جو پہلے ہی سے وہ ہے جو شے متحرک ہونا چاہتی ہے اس لئے ہر حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک عنصرِ محرک اور ایک عنصرِ متحرک۔ اگر وجود مطلق متحرک بالذات بھی ہے تو یہ دونوں عناصر اس میں الگ الگ ہوں گے جیسے کہ انسانوں میں روح اور بدن ہے۔ حرکت دینے والا عنصر ہی حقیقی ہے اور وہی صورت ہے جس عنصر کو حرکت

دی جاتی ہے اس کا وجود بالقولے یا مادی ہے۔ صورت کے جذب کی وجہ سے مادہ حقیقت یا
 یقین کی طرف حرکت کرتا ہے۔ مادے کی فطرت میں خیر اور خدا کی طرف ایک میلان یا غور
 پائی جاتی ہے صورت اور مادہ کے اتصال کے ساتھ ہی حرکت کا پیدا ہونا لازمی ہے نہ صرف
 صورت اور مادہ بلکہ ان دونوں کا ملحق بھی جن سے حرکت پیدا ہوتی ہے قدیم ہے اسی طرح زمانہ اور
 عالم دونوں حرکت کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے اسلئے ان کا بھی نہ آغاز ہے اور نہ انجام۔ اس ازلی
 حرکت کی علت اولیٰ فقط ایسا وجہ ہو سکتا جو خود حرکت نہ کرے۔ یہ محرک کیلئے ایک محرک کی ضرورت
 ہے اگر علت اولیٰ خود بھی متحرک ہو تو اسکو بھی حرکت دینے والی کوئی دوسری چیز ہوتی چاہئے جسکے معنی
 یہ ہونگے کہ وہ علت اولیٰ نہیں ہے بلکہ لازماً ایک ایسے محرک پر پہنچا لیگا جو خود حرکت نہ کرے۔ اگر
 محرک اول خود بے حرکت ہو تو وہ صورت بے مادہ یا خالص واقعیت ہوگی کیونکہ جہاں
 کہیں مادہ ہے وہاں تغیر اور حرکت کا ہونا اور انشائے کا بالقولے سے بالفعل وجود میں آنا
 لازمی ہے فقط غیر مادی وجود غیر متغیر اور غیر متحرک ہو سکتا ہے۔ چونکہ صورت وجود کامل ہے اور
 مادہ وجود ناقص، اس لئے جو علت محرک اول ہے وہ لازماً کامل مطلق ہوگی یعنی اس میں
 سلسلہ وجود کا منتہی ہوگا۔ چونکہ تمام عالم یکساں اور منظم ہے اور ایک واحد مقصد کے ماتحت
 چلتا ہے اور کرہ عالم کی حرکت یکساں اور مسلسل ہے اس لئے محرک اول بھی ضرور
 واحد ہوگا۔ لیکن فکر یا روح کے سوا خالص غیر مادی وجود اور کسی چیز کا نہیں لہذا تمام
 حرکت کی انتہائی علت خدا ہے جو ایک خالص اور کامل روح اور لامتناہی قوت رکھنے
 والی ہستی ہے۔ اس روح کامل کی فعلیت فقط فکر پر مشتمل ہو سکتی ہے کیونکہ دیگر ہر قسم کی
 فعلیت کا معروض اس سے خارج میں ہوتا ہے۔ ایک کامل ہستی کے اندر کوئی ایسی فعلیت
 نہیں ہو سکتی جس میں وہ اپنے سے ماسوا کی محتاج ہو۔ فکراہی محض بالقولے نہیں ہو سکتا وہ
 ایک مسلسل فکر بالفعل ہے۔ وہ آپ ہی اپنا معروض ہے۔ فکر کی قیمت مفکر کی قیمت
 کی نسبت سے ہوتی ہے۔ سب سے زیادہ قیمتی اور کامل مفکر خود خدا ہی کی ذات ہو سکتی
 ہے خدا کے فکر کو ہم فکر کہہ سکتے ہیں۔ روح عالم کا عمل عالم پر اس طرح نہیں ہوتا کہ
 وہ اپنے فکر یا ارادے کو اپنے سے خارج میں کسی چیز پر لگائے۔ اس کا عمل محض اس کے
 وجود سے ہوتا ہے۔ چونکہ وجود کامل خیر برتر بھی ہے اس لئے وہ تمام انشائے کا آخری
 مطلوب بھی ہے۔ ہر چیز اسی کی طرف جاتے کی کوشش کر رہی ہے عالم کے اندر تمام

نظم و ربط اور زندگی اسی سے ہے۔ ارسطو کے اس تصور الوہیت میں خدا اس طرح صاحب ارادہ نہیں کہ وہ اپنا ارادہ عالم پر لگاتا ہو، نہ اس کے اندر کوئی عقلی فعالیت ہے اور نہ وہ عالم کے کاروبار میں مداخلت کرتا ہے۔

۷۔ ارسطو کی طبیعیات

”فلسفہ اولیں“ غیر متحرک اور غیر مادی وجود سے بحث کرتا ہے لیکن طبیعیات کا موضوع متحرک اور مادی وجود ہے یعنی وہ وجود جس کی حرکت کا ماخذ خود اس کے اندر ہے۔ جن چیزوں میں حرکت اور سکون ہے فطرت ان کی حرکت اور سکون کا ماخذ ہے لیکن ارسطو اس مسئلے کو واضح نہیں کر سکا کہ حرکت فطرت کا خدا کے ساتھ کس قسم کا تعلق ہے وہ فطرت کو ایک حقیقی قوت سمجھتا ہے لیکن اپنے فلسفے کے مطابق اس کو یہ حق حاصل نہیں ہو سکتا کہ وہ اس قوت کا ایک جوہر قرار دے۔

حرکت سے ارسطو کی مراد ہر ایک قسم کا تغیر اور ہر امکان کا تحقق سے ان معنوں میں وہ حرکت کی چار قسمیں بیان کرتا ہے (۱) حرکت جوہری یا کون و فساد (۲) حرکت گیتی یا اضافہ اور کمی (۳) حرکت کیفیتیں تبدیلی یا ایک مادے کا دوسرے مادے میں تبدیل (۴) حرکت مکانی وسیع معنوں میں تغیر کے تصور میں حرکت کی سب سے آجائی ہیں لیکن موخر الذکر تین قسمیں محدود معنوں میں حرکت ہیں۔ تخریکی دیگر تمام قسمیں حرکت مکانی سے پیدا ہوتی ہیں۔ ارسطو اپنے تمام پیشروؤں سے زیادہ وقت نظر کے ساتھ ان تمام بقورات کا جائزہ لیتا ہے جو اس قسم کی حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اعداد میں لامحدود اضافہ اور اجماع کی لامتناہی تقسیم پذیری محض بالحواس اور امکانی ہے۔ فی الحقیقت اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ فلذا امکان (Space) کی جیسے وہ بنی طور پر مقام سے تمیز نہیں کرتا، یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ جسم محیط کے باہر کی حد ہے اور وقت کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ ماقبل اور مابعد کی جانب حرکت کا شمار ہے اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عالم کے باہر نہ زمان ہے اور نہ مکان فلذا ماقبل فہم ہے اور یہ قسم کے عدد کی طرح وقت کے لئے بھی شمار کنندہ نفس کا ہونا مقدم ہے۔ دیگر چیزوں کے علاوہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حرکت فی المکان اور خصوصاً حرکت دوری ایسی یکساں اور مسلسل حرکت ہے جس کا نہ کوئی

آغاز ہے اور نہ انجام لیکن حرکت مکانی اور اس کے موافق فطرت کی نسبت جو میکائی نظریہ ہے اس سے مغاہر کی کافی توجیہ نہیں جوتی وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ مادے میں کئی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ وہ افلاطون کی پیش کردہ عناصر کی رہاضی ترکیب کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اجزائے لائے تجزی کی کافال ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ مادے میں کیفی تغیر ہو سکتا ہے اور عناصر ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اس تغیر میں ایک عنصر کے صفات دوسرے عنصر کے اثر سے بدل جاتے ہیں فعلیت اور انفعال کا یہ تعلق اسی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ دو ایسے اجسام مد مقابل ہوں جن کے درمیان کچھ مماثلت پائی جائے اور کچھ مخالفت یعنی ان کی مخالفت ایک ہی جنس کے تحت ہو۔ اس نظریہ کے مطابق ارسطو اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ مختلف عناصر میں خالی ملاپ ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کے ملنے سے نئی قسم کا مادہ پیدا ہوتا ہے یہ خیال میکائی کی نظریات کے مخالف ہے۔ اس سے زیادہ اہم اس کے لئے یہ اصول ہے کہ فطرت کا عمل ہر جگہ فقط طبعی جی نہیں بلکہ فی الحقیقت سماجی الی المقصد یعنی غائی ہے۔ تمام کچھ وجود بالقوے کے وجود بالفعل میں ایسے کا نام ہے جس سے صورت کا مادہ میں ضمن ہوتا ہے۔ افلاطون کے نظریہ تصورات کی طرح ارسطو کی تعلیم صورت و مادہ کا بھی یہی نتیجہ ہو کہ فطرت کی توجیہ غائی تہ جبہ طبعی پر غالب آگئی۔ ارسطو کا بیان ہے کہ فطرت کوئی کام بغیر مقصد کے نہیں کرتی وہ جہتہ بہتہ بن نتیجہ پیدا کرنا چاہتی ہے وہ ہمیشہ جمل ترین صورت جو ممکن ہو سکتی ہے بناتی ہے فطرت کے اندر کوئی چیز بے صرف یا ناقص نہیں آسکتی ادنیٰ سے ادنیٰ کاموں میں بھی نتیجہ نہ کچھ الہی راز ہوتا ہے وہ ایک سلیقے والی ہوی کی طرح ہے جو ناقص چیزوں کا بھی کوئی نہ کوئی مصروف نکال دیتی ہے۔ فطرت کے مشاہد سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ اور اعلیٰ سب چیزوں میں ایک حیرت انگیز نظام پایا جاتا ہے ہم اس بات کو یقین کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ تمام کائنات میں حصول مقصد کے لئے ایک سعی اور میلان پایا جاتا ہے اور اس قدر اختلاف اور باقاعدگی کی محض اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم فطرت کی طرف ارادے کو منسوب نہیں کر سکتے تو یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ کامل اہل فن کی طرح اس کا ہاتھ کبھی غلط نہیں پڑتا اور حصول مقصد اس کے لئے ایسا یقینی ہوتا ہے کہ افتار اور امتحان کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ فطری اشیاء کا حقیقی ماخذ غائی علتیں ہیں افلاطون کی

طرح ارسطو بھی مادی علتوں کو لازمی قرار دیتا ہے لیکن وہ ایجابی علتیں نہیں۔ یہ درمیانی علتیں فطرت کی غائی فعلیت میں بارجہ بھی ہوتی ہیں اور انہیں کی وجہ سے ارضی سالم میں نقص و کمال کی ایک تدریج پائی جاتی ہے۔

۵۸۔ عالم اور اس کے حصے

صورت و مادہ کی تداومت اور حرکت کے بے آغاز و انجام ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم قدیم ہے۔ یہ مفروضہ کہ عالم کسی ایک وقت میں آغاز ہوا تھا لیکن ہمیشہ تک قائم رہے گا صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ کون و فساد دونوں باہم وابستہ ہیں، اور ناقابل فنا فقط وہی موجود ہو سکتا ہے جس کی نہ تکوین ہوئی ہو اور نہ اس میں فساد ممکن ہو۔ ارضی عالم میں بھی فقط انفرادی اشیاء پیدا اور فنا ہوتی ہیں لیکن اجناس و انواع کا کسی ایک خاص وقت میں آغاز نہیں ہوا اس لئے انسان بھی دنیا میں ہمیشہ سے ہے اگرچہ حکیم فطری انقلابات کی وجہ سے بڑے بڑے وسیع خطوں میں نسل انسانی کے بعض حصے تباہ ہوتے رہے ہیں اور بعض وحشت کی طرف عود کرتے رہے ہیں قدیم عالم کی تقسیم کی وجہ سے جسے سب سے پہلے اسی نے پیش کیا اور جو اس کے تمام نظام میں جاری ساری ہے، ارسطو کے لئے یہ مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ عالم کی ابتدا کیسے اور کس قسم کے مادے سے ہوئی اسے عالم کے مدار سے بحث نہیں بلکہ اس کی فطرت سے بحث ہے۔

وہ عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم فوق القمر، عالم تحت القمر یا عالم ارضی اور عالم فلکی۔ ستاروں کی ناقابل اختلال فطرت اور ان حرکتوں کی غیر متغیر یکسانیت جیسے ارسطو عام اصول کی بنا پر بھی ثابت

کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے نزدیک اس امر کی شہادت ہیں کہ ان کا مادہ ہماری ارضی اشیاء کے متغیر اور فنا پذیر مادے سے الگ قسم کا ہے۔ رستائے ایتھر کے بنے ہوئے ہیں وہ ایک ایسا مادہ ہے جس کی کوئی ضد نہیں سوائے نقل مکان کے اس میں اور کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی اور دوری حرکت کے سوا اس میں کوئی اور حرکت نہیں ہو سکتی۔ عالم ارضی کی اشیاء چار عناصر سے بنی ہوئی ہیں جن کے اندر دو طرح کی باہمی مخالفت پائی جاتی ہے۔ ایک فرق ان کے وزنی اور ہلکا ہونے کا ہے جو ان کے فطری مقامات کی طرف مخصوص اور براہ راست حرکت کا نتیجہ ہے دوسری قسم کا تضاد کیفیت کی بنا پر ہے جو ان کے اصلی صفات کے مختلف اجتماعات سے پیدا ہوتا ہے مثلاً گرم و سرد اور خشک و تر آگ گرم اور خشک ہے ہوا گرم اور تر پانی سرد اور تر اور زمین سرد اور خشک۔ اس تنخالف کی وجہ سے وہ متواتر ایک دوسرے کی طرف عبور کرتے رہتے ہیں۔ جن کا باہمی فاصلہ بہت زیادہ ہے وہ درمیانی مادے کے توسط سے ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ اس سے نہ صرف عالم کی وحدت لازم آتی ہے جو محرک اول کی وحدت سے بھی اخذ ہو سکتی ہے بلکہ یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ عالم کی شکل مدور ہے۔ اس کے ثبوت میں ارسطو بہت سے طبیعیاتی اور مابعد الطبیعیاتی دلائل پیش کرتا ہے۔ زمین جو عالم کا ایک چھوٹا سا حصہ ہے اس کے وسط میں واقع ہے اور اس کی شکل بھی مدور ہے زمین کے گرد اگر دپانی ہوا اور آگ کے ہم مرکز کڑے ہیں ارسطو کی اصطلاح کا ترجمہ بجائے آگ کے جوہر گرم زیادہ صیح ہوگا اس کے اوپر افلاک کھینچے ہیں جو زمین کے بعد کی نسبت سے اپنے مادے میں زیادہ زیادہ لطیف ہوتے جاتے ہیں ان کڑوں میں سب سے اوپر ثوابت کا آسمان ہے جسے خدا روزانہ گردش دیتا ہے اور جو لامکان ہونے کے باوجود اس پر محیط ہے۔ ہر کمرہ نہایت عمدگی سے اپنے محور کے گرد گھومتا ہے۔ ارسطو کا یہ خیال افلاطون اور دیگر معاصر ہیئت دانوں کے

کے مطابق ہے لیکن تفصیلی ثبوت وہ فقط پہلے کرے کی نسبت پیش کرتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق جسے افلاطون نے پیش کیا تھا ہمیں گزروں کی تعداد اور ان کی حرکتوں کو سات سیاروں کی دوری حرکات کے حساب سے معین کرنا پڑے گا۔ اس خیال کے مطابق پلوڈوکس نے گزروں کی تعداد چھبیس قرار دی تھی جو سیاروں کو حرکت دیتے ہیں ان میں وہ سات کرے بھی شامل ہیں جن کے اندر سیارے جڑے ہوئے ہیں کاپٹس نے اس تعداد کو تینتیس کر دیا تھا۔ ارسطو بھی ان کی پیروی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کی تعلیم کے مطابق ہر باہر والے کرے کا اندر والے کرے سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادے سے ہے یا محرک کا متحرک سے ہے اس لئے ہرگز وہ ان تمام گزروں کو حرکت دیتا ہے جو اس کے اندر داخل ہیں سب سے اوپر کا کرہ تمام اندرونی گزروں کو اپنی روزانہ گردش میں اپنے ساتھ گھماتا ہے اس طرح سے ہر سیارے کی روزانہ حرکت یا دیگر تمام محیط گزروں کی حرکت سے خلل پڑتا اگر خاص طور پر اس کا کوئی بندہ بست نہ ہوتا۔ بس جب ارسطو یہ فرض کرتا ہے کہ دو باہم اقرب سیاروں کے بروج کے مابین اتنی تعداد میں الٹی سمت میں حرکت کرنے والے بروج پائے جاتے ہیں جتنے کہ ان سیاروں کے باہمی اثر کو نازل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ ان بروج کی تعداد وہ بائیس بتاتا ہے اور کاپٹس کے بروج کا ان پر اضافہ کر کے تمام بروج فکلیہ کی تعداد چھتیس ہو جاتی ہے اس تعداد میں ثوابت کے بروج بھی داخل ہیں۔ فلک اول کی طرح ہر برج کو حرکت دینے والی ایسی ہی قوت ہو سکتی ہے جو سہمدی فخر محمد اور غیر مادی ہو اس لئے جتنے بروج ہیں اتنی ہی ارواح بروج ہیں۔ اسی وجہ سے ارسطو ستاروں کو دی جیات اور ذی عقل الہی ہستیاں فرض کرتا ہے جو نوع انسانی سے بہت بالاتر ہیں لیکن بروج اور ارواح بروج کی تعداد کی نسبت وہ قطعی یقین سے کوئی دعویٰ

ہنیں کرتا۔

بروج فلکیہ کی حرکت سے، خاں کوران مقامات میں جو سورج سے نیچے واقع ہیں رگڑ کی وجہ سے ہوا میں روشنی اور گرمی پیدا ہوتی ہے لیکن مدار آفتاب کے میلان کی وجہ سے سال کے مختلف موسموں میں مختلف مقامات پر گرمی اور سردی کم و بیش ہوتی ہے۔ کون و فساد اور مادے میں جزو د اس سے واقع ہوتا ہے اور اس کے باعث سے عناصر ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ ارسطو کی موسمیات جن ارضی مظاہر اور فضائی تغیرات سے آشنا تھی ان سب کو وہ اسی سے اخذ کرتا ہے۔

۵۹۔ ذی حیات ہستیاں

ارسطو نے اپنی علمی سعی کا بہت سا حصہ حیوانات اور نباتات کے مطالعہ میں صرف کیا۔ اس معاملے میں وہ دیمقراطیس جیسے طبیعیین اور اہل با کی تحقیقات سے فائدہ اٹھا سکتا تھا لیکن اس نے خود ان پر اس قدر اضافہ کیا کہ ہم بلا خوف تردید یہ کہہ سکتے ہیں کہ یونانیوں میں ارسطو اس علم کا سب سے بڑا نمائندہ اور منظم و تقابلی حیاتیات کا بانی ہے۔ اگرچہ نباتات پر اس نے کتاب نہیں لکھی لیکن بحیثیت معلم وہ نباتیات کا بھی بانی ٹھکانے کا مستحق ہے۔

حیات حرکت ذاتی کی استعداد کا نام ہے لیکن ہر قسم کی حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک صورت اور ایک مادہ یعنی ایک محرک اور ایک متحرک۔ ہر جاندار کا جسم مادہ ہے اور صورت اس کی روح ہے۔ لہذا روح بغیر جسم کے نہیں ہو سکتی وہ مادی نہیں اور اپنے آپ کو حرکت بھی نہیں دیتی جیسا کہ افلاطون کا خیال تھا۔

تعلق جسم کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا تعلق مادے سے ہوتا ہے۔ جسم کی صورت ہونے کے لحاظ سے وہ جسم کی غایت بھی ہے۔ جسم روح کے لئے فقط ایک آلہ ہے اور اس کی فطرت اسی مقصد سے متعین ہوتی ہے۔ آلاتی یا عسوی (Organic) ہونے کے یہی معنی ہیں (یہ خیال بھی پہلے ارسطو نے پیش کیا اور یہ اصطلاح بھی اس نے وضع کی اگر روح کو ایک آلاتی جسم کی مقصد کو شش صورت (Entelechy) کہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ ایک ایسی قوت ہے جو جسم کو حرکت دیتی ہے اور اس کی ساخت کو متعین کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ بالکل فطری بات ہے کہ فطرت کی مقصدی فعلیت جاندار ہستیوں میں سب سے زیادہ نمایاں ہے کیونکہ ان کے اندر آغاز ہی سے ہر عضو اور ہر وظیفہ ایک مقصد کے ماتحت ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ روح کی فعلیت مادے کی حیثیت پر فقط بتدریج غالب آسکتی ہے اس لئے روح کی زندگی کے بھی بے شمار مدارج ہیں۔ نباتات کی زندگی تغذیہ اور تناسل پر مشتمل ہے حیوانات میں اس پر حسی اور اک کا اضافہ ہوتا ہے اور کثیر انواع حیوانی میں نقل مکانی کی بھی قابلیت ہوتی ہے۔ انسان میں اور ترقی ہوتی ہے اور وہ فکر کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ ارسطو کسی قدر اعلیٰ کون کی موافقت میں تین قسم کی ارواح فرض کرتا ہے جو ایک روح میں متحد ہو کر اس کے تین اجزا بن جاتی ہیں (۱) روح غذائی یا روح نباتی (۲) روح حسی یا روح حیوانی (۳) روح عقلی یا روح انسانی حیوانات کا تدریجی سلسلہ حیات روح کے منازل ارتقا کے مطابق ہے۔ وہ مسلسل تدریجی ترقی سے ناقص سے کمال کی طرف بڑھتا ہے ان دونوں سلسلوں میں جو کثیر مماثلت پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔

حیات کی ادنیٰ ترین منزل نباتات میں پائی جاتی ہے۔ تغذیہ اور تناسل کے وظائف تک محدود ہونے کی وجہ سے ان کی زندگی کا کوئی

ایک مرکز نہیں ہوتا اس لئے ان میں احساس نہیں پایا جاتا۔ ارسطو کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں اس نے نباتات پر بہت سرسری نظر ڈالی ہے لیکن حیوانوں کی نسبت بڑی تفصیل سے تحقیق کرتا ہے اور جزئی امور کی تحقیق کے ساتھ ان کی کلی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے جانداروں کے جسم میں مادے کی مختلف اقسام کے مساوی حصے پائے جاتے ہیں اور یہ مادہ عنصری مادہ ہوتا ہے۔ اس زمانے میں اعصاب کے متعلق کچھ علم نہیں تھا اس لئے وہ گوشت کو تاثر کا مقام قرار دیتا ہے۔ روح کا محل نفس گرم (Pneuma) ہے جو زندگی کا ماخذ ہے۔ یہ ایتھم کے ساتھ ملا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی تخم کے اندر باپ سے اولاد میں منتقل ہوتا ہے۔ حیات غریزی کا خاص مقام مرکز عضو میں ہوتا ہے خون والے جانداروں میں یہ مقام دل ہوتا ہے۔ دل کے اندر اس غذا سے جو رگوں کے ذریعہ سے اس کو پہنچی ہے خون تیار ہوتا ہے خون سے کچھ تو جسم کو غذا پہنچی ہے اور کچھ اس سے خاص قسم کے اور اکاٹ پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو بڑی تحقیق کئے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ جانداروں کی پیدائش کئی طریقوں سے ہوتی ہے۔ جنسی تناسل کے علاوہ وہ یہ فرض کرتا ہے کہ بعض جانداروں میں جن میں بعض مچھلیاں اور کیڑے بھی داخل ہیں خود زائیدگی بھی ہوتی ہے لیکن طرز تناسل اس کے نزدیک زیادہ کامل صورت ہے۔ نر کا تعلق مادہ سے ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا تعلق مادے سے۔ بچے کی روح نر کی طرف سے آتی ہے اور جسم مادہ کی طرف سے۔ از رو علم الاعضاء اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ مادہ کی فطرت مقابلہ زیادہ سرد ہے اس لئے وہ تولیدی مادے کے لئے خون کو پوری طرح تیار نہیں کر سکتی۔ تولید کے عام مدارج یہ ہیں کہ پہلے نطفہ کیڑے کی طرح ہوتا ہے اس کے بعد انڈا بنتا ہے اور اس کے بعد عضوی صورت اختیار کرتا ہے لیکن پیدائش جسمانی ساخت اور رہنے سننے کے طریقوں میں جانداروں میں حیرت انگیز اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ارسطو ادنی حیوانات سے لیکر اعلیٰ حیوانات تک ایک مسلسل تدریج کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو حیوانات کے

اندر اس قسم کے فطری اصطغاف میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی جاندار کی نو قسموں میں سے جنہیں وہ عام طور پر شمار کرتا ہے سب سے زیادہ فرق خون والے اور بے خون جانداروں میں ہے جس کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ فرق ریڑھ کی ہڈی والے اور بے ریڑھ کی ہڈی والے جانداروں کے امتیاز کے مطابق ہے۔

انسان

انسان تمام دیگر حیوانات سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ نفس رکھتا ہے جو اس کے اندر روح حیوانی کے ساتھ متحد ہے۔ اس کی جسمانی ساخت اور اس کی روح کے ادنیٰ افعال بھی اس بلند مقصد کے ماتحت ہوتے ہیں جو اس اتحاد کا نتیجہ ہے۔ اس کے قامت کی راستی اور اس کی وضع کا تناسب اس مقصد کی شہادت دیتا ہے۔ اس کا خون سب جانداروں سے زیادہ مصفا اور زیادہ مقدار میں ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کا وزن اور اس کی حرارت غریزی سب سے زیادہ ہے اس کے ہاتھ اور اس کا آلہ نطق نہایت قیمتی آلات ہیں۔ روح کے حسّی افعال میں ادراک اس تغیر کا نام ہے جو جسم کے واسطے سے روح کے اندر محسوس ہوتا ہے اور شے مدرکہ کی صورت ادراک کرنے والے نفس کی طرف منتقل ہوتی ہے مختلف جو اس سے ہمیں اسغیا رکے فقط وہی صفات معلوم ہوتے ہیں جن کے ساتھ ان کا الگ الگ اور مخصوص تعلق ہے۔ جو اس ہمیں جو کچھ بتاتے ہیں وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن چیزوں کے کلی صفات مثلاً وحدت عدد، حجم، شکل، وقت، سکون اور حرکت وغیرہ ہم کسی ایک مخصوص حاسہ سے مدرکہ نہیں ہوتے بلکہ ان کا ادراک اس حاسہ مشترک کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے اندر محسوسات متحد ہو جاتے ہیں۔ اس حاسہ مشترک کی

بدولت ہم اپنے محسوسات کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور ان کو خود اپنی جانب اور معروضات اشیا کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ اس حاسہ مشترک کا آلہ دل ہے۔ اگر کسی آلہ جس کی حرکت مدت اور آگ کے بعد تک جاری ہے اور آلہ مرکزی کی طرف منتقل ہو کر شے مستحضر کا ایک نیا استحضار پیدا کرے تو اس کو تخیل کہتے ہیں بحیثیت ملکہ بھی ارسطو اس کے لئے یہی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جس مشترک کے دیگر بیانات کی طرح تخیل سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی اگر کوئی تخیل کسی پہلے اور آگ کی صحیح نقل ہو تو اس کو تذکرہ یا یاد کہتے ہیں جسے خود شعوری طور پر بھی پیدا کر سکتے ہیں۔ لہذا حافظے کا مقام بھی جس مشترک ہی ہے۔ انضمام کی وجہ سے آدہ مرکزی میں جو تغیر ہوتا ہے اس سے نیند پیدا ہوتی ہے اور اس کی حرارت غریزی کے فقدان سے موت واقع ہوتی ہے۔ آلات جس کی اندرونی حرکات سے اور بعض اوقات خارجی محسوسات کی وجہ سے بھی اگر وہ آلہ مرکزی تک پہنچ جائیں تو چپکنے پیدا ہوتے ہیں اس لئے چپکنے بعض حالات میں ایسے واقعات کی علامت ہو سکتے ہیں جن کی طرف ہم نے بیداری میں توجہ نہیں کی اور نظر انداز کر دیا جب کسی شے پر درک پر خیر یا شر کا اطلاق ہو تو اس سے لذت یا نفرت پیدا ہوتی ہے جس کا نتیجہ خواہش جلب یا خواہش دفع ہوتی ہے ان تاثرات کے اندر ہمیشہ ایک تصدیق قیمت مضمر ہوتی ہے (یہ حالات تاثر کے مرکز سے بھی ظہور میں آ سکتے ہیں ارسطو نے جذبے اور خواہش میں خاص طور پر امتیاز نہیں کیا لیکن افلاطون کی طرح اس کے نزدیک بھی غیر عقلی خواہشات بھی بعض محض جیسی ہوتی ہیں اور بعض اشرف۔ لیکن یہ تمام وظائف غصہ شجاعت جذبہ وغیرہ روح حیوانی سے متعلق ہیں انسان کے اندر اس پر روح عقلی کا اضافہ ہوتا ہے۔ روح حیوانی جسم کے ساتھ ہی پیدا ہوتی اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے لیکن روح عقلی ازلی اور ابدی ہے تو لبد سے پیشتر وہ خارج سے نکلنے کے اندر داخل ہوتی ہے وہ کسی جہان

حضور سے متعلق نہیں اس کی کیفیات میں کچھ تغیر نہیں ہوتا اور جسم کی موت بھی اس پر کچھ اثر نہیں کرتی لیکن انسان کے انفرادی نفس سے رابطہ پیدا کرنے کی وجہ سے وہ تغیرات سے بھی متاثر ہوتی ہے ایک فرد کے اندر فکر کی قوت تفکر سے پہلے موجود ہوتی ہے۔ اس کی روح ایک لوح سادہ کی طرح ہے جس پر سب سے پہلے فکر کا نقش ثبت ہوتا ہے (فقط حسی ادراک ہی نہیں بلکہ وجدان بھی)۔ فرد کے اندر فکر ہمیشہ حسی تماییل کے ساتھ ہوتا ہے۔ ارسطو دو قسم کے نفسوں میں فرق کرتا ہے ایک فعلی اور دو سرا انفعالی۔ ایک وہ جو سب کچھ کرتا ہے اور دو سرا وہ جس پر سب کچھ وارد ہوتا ہے۔ انفعالی نفس جسم کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور فنا ہوتا ہے لیکن فعلی نفس ازلی وابدی ہے چونکہ بحیثیت افراد ہمارا تفکر ان دونوں کے تقاضوں سے ممکن ہوتا ہے اس لیے روح کی حیات ماقبل کی کوئی یاد ہمارے حافظے میں نہیں۔ اس زندگی سے ماقبل یا مابعد اس غیر جسمی روح کی طرف کوئی ایسا فعل منسوب نہیں کر سکتے جو فقط نفس اور روح کی ترکیب سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ارسطو کے بیان میں عقل انفعالی کی زیادہ تشریح اور عقل فعلی سے اس کے تعلق کا تعین پوری طرح نہیں ملتا اس لئے اسی امر کی کوشش ضرور کی لیکن یہ ثابت نہ کر سکا کہ کس طرح ان دونوں کے صفات بے تناقض باہم متحد ہو سکتے ہیں۔ اس نے یہ سوال بھی نہیں اٹھایا کہ انسانی شخصیت کا مقام کیا ہے اور حافظے کے بغیر روح کی محض زندگی کس طرح ممکن ہو سکتی ہے۔ شخصی زندگی کی وحدت اور شعور ذات روح اور نفس حیوانی کی ترکیب سے کس طرح پیدا ہو سکتا ہے یا بالفاظ دیگر فانی اور غیر فانی میں کس قسم کا ربط ہے۔ انسان کے وہ روحانی افعال جو اس کو حیوانی زندگی سے بلند تر کرتے ہیں عقل کے ساتھ روح کی ادنیٰ قوتوں کے اتحاد پر مبنی ہیں روح کی اصلی فعلیت حقائق عالیہ کا براہ راست وجدان ہے۔ افلاطون

کی پیروی میں ارسطو بالواسطہ علم اور رائے کو اس بلا واسطہ علم سے متمیز کرتا ہے لیکن اس کی کوئی مزید نفسیاتی توجیہ پیش نہیں کرتا۔ اگر خواہش کے ساتھ عقل بھی شامل ہو تو وہ ارادہ بن جاتی ہے۔ ارسطو غیر مشروط طور پر اختیار کا قائل ہے اور اس کے ثبوت میں فقط یہ کہتا ہے کہ نیکی ارادی اور اختیاری چیز ہے اسی لئے ہم اپنے افعال کے ذمہ دار قرار دئے جاتے ہیں۔ ارادہ ہی عمل کی غایات کو متعین کرتا ہے جو اعم اخلاقی تصدیقات پر مشتمل ہیں اور ہمارے مقاصد کی صحت کا مدار نیکی پر ہے لیکن ان مقاصد کے حصول کے لئے بہترین ذرائع کا تلاش کرنا تفکر کا کام ہے۔ اس حیثیت میں عقل حکمت عملی کا نام ہے اور دور اندیشی یا بصیرت کا یہ کام ہے کہ وہ اس عقل کی اصلاح کرے۔ اعمال ارادی کی نفسیات کی نسبت اس نے کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ ہی اختیار کے امکان اور اس کی حدود پر بحث کی ہے۔

۶۱۔ ارسطو کی اخلاقیات

عام طور پر مسرت یا سعادت تمام افعال انسانی کی غایت ہوتی ہے اس امر میں کسی یونانی حکیم اخلاق نے شک نہیں کیا فقط سعادت ہی فی نفسہ لائق حصول ہے اور اپنے سے خارج کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں لیکن ارسطو کے نزدیک اسباب سعادت کا تعین فقط غرضی تاثر سے نہیں بلکہ افعال حیات کی خارجی صورت سے ہوتا ہے سعادت ہستی کے جمال و کمال پر مشتمل ہے۔ اس کمال سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی اساس نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے اس کی ذاتی قیمت کا مدار مسرت پر نہیں۔ ہر جاندار کے لئے خیر وہی ہے جو اس کے افعال کا کمال ہے لہذا انسان کے لئے خیر کا نصب العین یہی ہے کہ

وہ مخصوص انسانی افعال میں کمال پیدا کرے۔ عقل انسان کی خصوصیت ہے اور جو افعال عقل کے مطابق ہوں انھیں کو نیکی کہہ سکتے ہیں لہذا انسانوں کی سعادت کا مدار نیکی پر ہے۔ اگر افعال یا فضائل کی دو قسمیں کی جائیں یعنی نظری اور عملی تو فکر کی خاص یا حکمی فعلیت مقابلہ زیادہ باقیمت ہے اور اخلاقی نیکی یا عمل سعادت کا دوسرا لازمی عنصر ہے لیکن ان کے علاوہ دیگر قابل لحاظ امور بھی ہیں۔ زندگی کی بچھگی اور انکی تکمیل بھی سعادت کا ایک جزو ہیں ایک بچے کو پوری سعادت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ابھی کسی مکمل فعلیت کے قابل نہیں ہوا۔ افلاس بیماری اور مصیبت سے سعادت میں خلل پڑتا ہے اور ان کی وجہ سے نیکی کو وہ مدد میسر نہیں رہتی جو دولت قوت اور اثر سے اس کو حاصل ہوتی ہے۔ بچوں کی موجودگی احباب کی صحبت، صحت حسن اور شریف النسب ہونا فی نفسہ بیش بہا چیزیں ہیں۔ لیکن باطنی کمال سعادت کا حقیقی اور ایجابی عنصر ہے خارجی اور مادی اسباب محض سلبی شرائط ہیں جس طرح مادہ صورت کے لئے ایک سلبی شرط ہے۔ انتہائی مصیبت بھی نیاک آدمی کو مصیبت زدہ نہیں بنا سکتی اگرچہ وہ اس کی سعادت میں حامل ہو سکتی ہے۔ لذت خیر اعلیٰ کا کوئی ایسا عنصر نہیں کہ اس کو الگ کر کے مقصد عمل بنا سکیں۔ اگرچہ لذت ہر کامل فعلیت کے ساتھ بطور نتیجہ فطری وابستہ ہوتی ہے اور وہ اس نفرت اور الزام کی مستحق نہیں ہے جو افلاطون اور ارسطو پست اس پر لگاتے ہیں لیکن اس کی قدر و قیمت کا مدار کلیتہً اس فعلیت پر ہے جس سے وہ پیدا ہوتی ہے۔ فقط وہی شخص نیاک ہو سکتا ہے جس کو عمل خیر و عمل جمیل سے تسکین حاصل ہو بغیر اس کے کہ اس عمل پر کسی خارجی چیز کا اضافہ ہو اور حوصلہ خوشی سے ہر چیز کو نیکی پر قربان کر دے۔

جن صفات پر سعادت کا مدار ہے وہ فکر اور ارادے کی

خوبیاں ہیں۔ اخلاقیات کا تعلق موزن الذکر سے ہے اخلاقی نیکی کے تصور کا تعین ارسطو نے تین طرح کیا ہے اول یہ کہ نیکی ارادے کی ایک صفت ہے دوم یہ کہ نیکی ہماری فطرت کے مطابق عقل کے مقرر کردہ اعتدال یا وسط پر مشتمل ہے سوم یہ کہ ایک حکمت شناس شخص اس وسط کا تعین کر سکتا ہے۔

(۱) تمام فضائل کا مدار بعض فطری قابلیتوں پر ہوتا ہے لیکن بیچ معنوں میں فضائل انھیں کو کہہ سکتے ہیں جن کے ساتھ عقلی بصیرت شامل ہو۔ خاص اخلاقی نیکی کا مقام ارادہ ہے جب سقراط نے نیکی کو علم کی طرف منسوب کیا تو اس نے اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ نیکی کے اندر ارادے کے آزادانہ اختیار کا تعلق اخلاقی قوانین کے علم سے نہیں بلکہ ان کے اطلاق سے ہے یعنی جذبات پر عقل کی حکومت سے۔ اسی لئے ارسطو ارادے کے تعینات کی مختلف صورتوں کی خاص طور پر تحقیق کرتا ہے لیکن ارادے کے لفظ اسی تعین کو نیکی کہہ سکتے ہیں جب کہ وہ ایک پائدار صفت اور ایک راسخ جذبہ ہو جو فقط انھیں لوگوں میں ہو سکتا ہے جو جنگلی کو پہنچ چکے ہیں۔

(۲) اخلاق اس بات کا نام ہے کہ افراط اور تقریط کے درمیان مین بین رستہ اختیار کیا جائے۔ یہ اعتدال فاعل کی مخصوص فطرت پر منحصر ہے کیونکہ جو کچھ ایک شخص کے لئے اعتدال ہے وہ دوسرے کے لئے بہت زیادہ یا بہت کم ہو سکتا ہے ہر فضیلت دو نقص کے درمیان واقع ہوتی ہے جن میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسرا اس سے زیادہ بعید ہوتا ہے۔ ارسطو اس کا ثبوت الگ الگ فضائل مثلاً شجاعت یا ضبط نفس وغیرہ میں دیتا ہے لیکن ان کو کسی ایک معین اصول سے اخذ نہیں کرتا جیسا کہ افلاطون نے فضائل اساسیہ کی نسبت کیا۔ وہ عدل پر جو آئینی زندگی کی سب سے بڑی فضیلت ہے بڑی تفصیل سے بحث کرتا ہے اور اپنی اخلاقیات کا پانچواں

حصہ پورا اسی کو وقف کرتا ہے۔ یہ کتاب ازمنہ متوسط میں فطری قانون کی بنیاد قرار دی گئی۔ عدل جزا و سزا کا صحیح تعین ہے۔ ایک قسم کا عدل صحیح تقسیم پر مشتمل ہے اور دوسرا تصحیح یا اصلاح پر۔ اعزازات و مفادات جو فرد کو جماعت سے حاصل ہوتے ہیں وہ اس فرد کی قابلیت کے مطابق ہونے چاہئیں افراد کے درمیان معاہدات میں نفع و ضرر کا توازن یکساں ہونا چاہئے اور قانونی فیصلوں میں جرم اور سزا کی نسبت برابر ہونی چاہئے۔ عدل کچھ قانونی ہوتا ہے اور کچھ فطری۔ جہاں قانونی عدل سے کچھ نا انصافی ہوتی ہو وہاں فطری عدل سے اس کی اصلاح ہونی چاہئے۔

(۳) کسی حالت میں اس کا کون فیصلہ کرے کہ اس کے اندر اعتدال کیا ہوگا۔ ارسطو کہتا ہے کہ یہ بصیرت کا کام ہے جو عقل نظری سے الگ ملکہ ہے۔

ان حسنات اور سیئات سے جو ارادے کی موزونیت اور غیر موزونیت سے تعلق رکھتی ہیں ارسطو ان حالات کو متمیز کرتا ہے جن کا تعلق اس قدر ارادے کے عادی میلان سے نہیں جتنا کہ جذبات کے مقابلے میں ارادے کی قوت یا کمزوری سے مثلاً ایک طرف صبر و ثبات اور دوسری طرف زنا و پین اس نے محبت اور دوستی پر نہایت خوبصورت بحث کی ہے اور اس میں نہایت لطیف اور برجستہ باتیں لکھی ہیں وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت اجتماعی ہے ہر انسان دوسرے انسان سے ربط رکھتا ہے اور ایک عدل مشترک تمام انسانوں کو متحد کرتا ہے۔ یہی خصوصیت کہنے اور مملکت کی بنیاد ہے۔

۶۲۔ ارسطو کی سیاسیات

دیگر مجنوں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرنے کا میلان انسان کی

فطرت کا ایک جزو ہے۔ یہ حیات مشترکہ فقط اس کی مادی زندگی کی حفاظت اور بحال کے لئے ہی ضروری نہیں بلکہ اچھی تعلیم و تربیت اور آئین و عدل بھی اس کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے۔ اس لئے مملکت کا نقطہ ہی کام نہیں ہے کہ وہ آئین کا تحفظ کرے۔ خارجی اعدا کے حملوں سے بچائے۔ اور زندگی کی محافظ ہو۔ اس کا نصب العین اس سے بلند تر اور جامع تر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ رعایا کے لئے ایک مکمل مشترکہ زندگی میں حصول سعادت کی ضامن ہو۔ اس وجہ سے مملکت فرد اور کنبہ پر مقدم ہے۔ کیونکہ کسی کل کے اجزاء ہمیشہ اس کل کے اغراض کے ماتحت متعین ہوتے ہیں۔ چونکہ سعادت کا اہم ترین جزو نیکی ہے۔ اس لئے ارسطو افلاطون کی طرح مملکت کا بڑا مقدم یہ قرار دیتا ہے کہ وہ نیکی میں رعایا کی تعلیم و تربیت کرے۔ وہ ہر ایسے انتظام کا صریح مخالف ہے جس کے اندر ایک مملکت رعایا کی اخلاقی اور علمی تعلیم کو چھوڑ کر جنگ اور کشور کشائی میں مصروف رہے۔

لیکن بلحاظ زمانہ کنبہ اور جماعتیں مملکت سے پہلے آتی ہیں۔ ظہرت پہلے زن و مرد کو یکجا کر کے ایک گھرانہ قائم کرتی ہے بہت سے گھرانوں سے پھیل کر دیہات قائم ہو جاتے ہیں اور کثیر دیہات سے ملکر مملکت بن جاتی ہے مملکتی جماعت کی طرف ترقی کرتے ہوئے دیہاتی جماعت راستے کی ایک منزل ہے۔ ارسطو نے نہایت پر زور الفاظ میں افلاطون کی اس خواہش کی مخالفت کی ہے کہ کنبہ اور ذاتی ملکیت کو مملکت کی وحدت پر قربان کر دیا جائے۔ یہ تجویز نہ صرف ناممکن العمل ہے بلکہ اس کا نفاذ ہی وحدت مملکت کا ایک غلط تصور ہے۔ مملکت کسی یکساں اور یک رنگ وحدت کا نام نہیں وہ ایک کل ہے جو مختلف قسم کے اجزاء پر مشتمل ہے۔ ارسطو نے شادی اور تاہل کی زندگی کے دیگر لوازمات پر بڑی حکمت سے اخلاقی بحث کی ہے لیکن غلامی کے معاملے میں وہ بھی یونانیوں کے قوی تعصب کا شکار ہے۔ غلامی کے جوازیں وہ اس قسم کے بودے دلال پیش کرتا ہے کہ بعض اشخاص

فقط جسمانی محنت کی قابلیت رکھتے ہیں اس لئے ان کو لازماً دوسروں کے زیر نگیں ہونا چاہئے۔ یونانیوں کے مقابلے میں دوسری قوموں کو وہ ایسا ہی سمجھتا ہے۔ صنعت اور تجارت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ صرف وہی مشاغل فطری ہیں جو انسانی ضروریات کو پورا کرتے ہیں۔ فقط پونے کے لین دین کو وہ نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک رہا خواری اور اس کے مائل مشاغل اعلیٰ درجے کے آزاد انسان کے شایان شان نہیں۔

سیاسی دستوروں کی نسبت ارسطو، افلاطون کے اس خیال کی پیروی نہیں کرتا کہ فقط ایک ہی قسم کا دستور حکومت صحیح ہے۔ اور باقی سب غلط ہیں۔ اس کے برعکس اس کی یہ رائے ہے کہ دستور حکومت رعایا کی سیرت اور ضرورت کے مطابق ہونا چاہئے مختلف حالات میں مختلف قسم کے دستور صحیح ہو سکتے ہیں اور جو نظام حکومت فی نفسہ ناقص ہے ممکن ہے کہ خاص حالات میں بہترین وہی ہو۔ اگر دستور حکومت کی صحت کا مدار ملکیت کے مقصد کے تقنین پر ہے۔ اور وہی دستور صحیح ہیں جن میں فقط حکمران گروہ کا فائدہ نہیں بلکہ سب کا فائدہ مد نظر ہو۔ اور دیگر تمام دستور غلط ہیں تو کس دستور کی صورت سیاسی قوت کی تقسیم پر منحصر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دستور حکومت ملکیت کے اندر مختلف جماعتوں کی حقیقی اہمیت سے متعین ہونا چاہئے کیونکہ کوئی دستور قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ اس کے حامی اس کے مخالفوں سے قوی تر نہ ہوں۔ اور اس میں عدل اسی حالت میں ہو گا جب کہ مساوی حیثیت کی رعایا کو مساوی حقوق حاصل ہوں اور جہاں حیثیت مساوی نہیں ہے۔ وہاں حقوق بھی غیر مساوی ہوں۔ افراد رعیت کے درمیان اہم ترین امتیازات ان چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں جن پر کہ ملکیت کی فلاح و بہبود کا مدار ہے مثلاً ملکیت نسب حریت وغیرہ۔ اگرچہ ارسطو نظماً ہمارے حکومت

کی روایتی تقسیم کو اختیار کرتا ہے، جو حکمران جماعت کی تعداد پر مبنی ہے۔ لیکن وہ اس تقسیم کو اصولی نہیں سمجھتا۔ اس بنا پر وہ بھی افلاطون کی طرح چھ خاص صورتیں بیان کرتا ہے (۱) شاہی (Monarchy) (۲) اراکیت (Aristocracy) (۳) پولیٹی (Polity) (۴) (Democracy) (۵) (Oligarchy) (۶) (Tyranny)

شاہی قدرتی طور پر وہاں پیدا ہوتی ہے۔ جہاں ایک شخص تمام دوسرے لوگوں پر اس قدر فائق ہوتا ہے کہ وہ فطری تفوق سے ان کا رہنما بن جاتا ہے۔ جب اس قسم کے لوگوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہو تو اراکیت قائم ہو جاتی ہے۔ جب تمام لوگ جنگی اور دیگر حیثیتوں سے برابر استعداد رکھتے ہوں تو ان کا دستور حکومت (Polity)

کہلاتا ہے۔ جب مفلس اور آزاد لوگوں کی کثرت عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے تو اس کو (Democracy) یا جمہوریت کہتے ہیں۔ جب اراکی تھوڑی سی تعداد حکومت پر قابض ہو تو وہ (Oligarchy) ہے۔ جب کوئی ایک شخص ظلم و تعدی سے حکمران بن جائے تو اس کو (Tyranny) کہتے ہیں۔ ارسطو ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں کوئی توافق پیدا نہیں کر سکا اور نہ ہی اس مسئلے کی نسبت اس نے کوئی

پر ناقص نظریہ پیش کیا ہے۔ بہترین مملکت کا خاکہ کھینچتے ہوئے ارسطو بھی افلاطون کی طرح یونانی ریپبلک کے انتظامات کو اساس قرار دیتا ہے۔ ان دونوں کے نزدیک بہترین مملکت یونانی ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ فقط اس قوم میں آزادی اور پابندی آئین کا اجتماع ممکن ہو سکتا ہے۔ اس مملکت کی صورت ریپبلک ہی کی ہوگی کیونکہ شاہی کا اس کے نزدیک جو مفہوم ہے وہ جنگ و شجاعت کے زمانے ہی میں ممکن ہو سکتی ہے۔ خود اپنے زمانے کی نسبت اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کے اندر کوئی ایک شخص دوسروں سے اتنا زیادہ بلند نہیں ہو سکتا کہ آزاد لوگ

خوشی ہے اس کی مطلق العنان حکومت کو تسلیم کر لیں۔ اس کی میاری مملکت منتخب لوگوں کی حکومت ہے جس کا خاکہ افلاطونی انداز کا ہے۔ اگرچہ تفصیلات میں بہت کچھ فرق پایا جاتا ہے مملکت کے تمام افراد کو انتظام سلطنت میں حصہ لینے کا حق حاصل ہے۔ پختہ عمری کے بعد فرائض حکومت اُن کے سپرد ہونے چاہئیں۔ لیکن بہترین مملکت میں نقطہ ان لوگوں کو شہریت کے حقوق حاصل ہوں گے جو زندگی میں اپنی حیثیت اور اپنی تعلیم و تربیت کی وجہ سے مملکت کی رہنمائی کر سکیں۔ تمام جماعتی محنت کا شنکاری صنعت و حرفت وغیرہ غلاموں کے ذمے ہونی چاہیے۔ اور شہریوں کی تعلیم و تربیت کا پورا پورا انتظام مملکت کو کرنا چاہیے۔ اس تعلیم و تربیت کا نقشہ افلاطون کے پیش کردہ نقشے سے بہت کچھ متاثر ہے۔ ارسطو کی جو نامکمل تصنیف ہمارے پاس ہے اس میں تعلیم و تربیت کا باب اور بہترین مملکت کا بیان دونوں نامکمل ہیں۔ میادئ مملکت کے علاوہ ارسطو نے ناقص دستوروں پر بھی بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ وہ جمہوری حکومت امراء اور جابرانہ حکومت کی بہت سی مختلف صورتیں بیان کرتا ہے۔ اس اختلاف کا مدار کچھ تو حکمران جماعتوں کی مختلف ماہیتوں پر ہے اور کچھ اس بات پر کہ ہر صورت کے خصوصیات پر جو عمل ہوتا ہے وہ کہیں زیادہ ہوتا ہے اور کہیں کم۔ وہ ہر قسم کی مملکت کی ابتدا اور بقا و فساد کے اسباب کا معائنہ کرتا ہے اور اس کے متعلق جو انتظامات و اصول حکومت ہیں۔ اُن پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ آخر میں وہ اس امر کی تحقیق کرتا ہے کہ عام حالات میں ملکوں کی کثیر تعداد کے لیے کس قسم کا دستور حکومت موزون ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اُمراء اور جمہوری نظامت کی ایسی ترکیب موزون اور قابل عمل ہوگی جس میں حیات آئینی کا مرکز ثقل خوشحال متوسط طبقے کے اندر ہو۔ مملکت کی ترقی کے لیے وہ اس قسم کا نظام اور درمیانی راستہ تلاش کرتا ہے جو کسی دستور

حکومت کی بقا کا بہترین کنفل ہو سکے۔ یہ طریقہ ارسطو کے اخلاقیاتی اصول
اعتدال کے بھی مطابق ہے۔ وہ اس قسم کے نظام کو (Polity)
کہتا ہے۔ تین صحیح نظامات میں سے بھی ایک کو وہ (Polity) کہہ
چکا ہے۔ ان دونوں کا تعلق اور فرق اس نے اچھی طرح واضح نہیں
کیا جس دستور کو عام طور پر Aristocracy کہتے ہیں (حکومت نوابین)
اس کے درجہ اس کے بعد ہے۔ یہاں ارسطو کا یہ حصہ بھی شامل
رہ گیا۔

۶۳۔ خطابت فن لطیف اور مذہب

ارسطو کے نزدیک خطابت (Rhetoric) کا مقام علمی اور
شاعرانہ علوم کے بین بین ہے۔ ایک طرف اس کے ہاں خطابت کی
حیثیت ایک فن لطیف کی ہے۔ دوسری طرف وہ اس کو منطق سیاسیات
اور اخلاقیات کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ خطیب کا مقصد گمانِ اغلب
کی بنا پر یقین پیدا کرنا ہے۔ مجلس تشریعی یا عدالت وغیرہ میں
تقریر کرتے ہوئے یقین پیدا کرنے کے لئے خطابت ایک فن لطیف
کا کام دیتی ہے۔ نظریہ دلیل خطابی اس کا اہم ترین حصہ ہے اور ارسطو
کی کتاب خطابت میں پہلا اور دوسرا حصہ اسی کو وقف کیا گیا ہے۔
سامعین میں غصہ یا ہمدردی پیدا کرنا یا نصاحت و بلاغت وغیرہ سے
ارسطو کے زمانہ تک فن خطابت کے لئے سرمایہ قوت خیال کیا جاتا تھا۔
اس کے ہاں ان کی قدر و قیمت بہت ماتحت اور مشروط ہے۔

ارسطو نے فنونِ لطیفہ میں سے فقط شاعری پر الگ کتاب
لکھی ہے اور یہ کتاب بھی ہم تک صحیح و سالم صورت میں نہیں پہنچی
جمالیات کا کوئی مکمل نظریہ اس کے ہاں دستیاب نہیں ہوتا۔ تصورِ خیال
جو جمالیاتِ جدیدہ کا خاص موضوع ہے، افلاطون اور ارسطو دونوں کے پاس

غیر معین صورت میں پایا جاتا ہے۔ غیر کے تصور سے اس کو واضح طور پر
 بدستیز نہیں کیا گیا۔ اقلاطون کی طرح ارسطو بھی فن لطیف کو ایک
 نقل تصور کرتا ہے لیکن ارسطو اس کو محسوس و مدرك منظر ہر کی نقل
 نہیں سمجھتا بلکہ اشیاء کی باطنی فطرت کی نقل خیال کرتا ہے۔ فن لطیف
 واقعات کو اس انداز سے بیان نہیں کرتا جس طرح کہ وہ واقعی ظہور
 پذیر ہوئے بلکہ اس طرح بیان کرتا ہے۔ جس طرح ماہیت اشیاء
 کے مطابق ان کو واقع ہونا چاہیئے۔ تصور فن قوانین کلیہ کے نمونے
 ہوتے ہیں اس لیے شاعری بہ نسبت تاریخ کے زیادہ شریف
 فن ہے اور فلسفے سے قریب تر ہے۔ اس کے خاص طور پر موثر ہونے
 کی یہ وجہ ہے موسیقی کی نسبت ارسطو کہتا ہے کہ موسیقی سے چار قسم کے کام لیے جاتے
 ہیں۔ (۱) لذت اندوزی۔ (۲) تربیت اخلاق (۳) تفریح (۴)
 تزکیہ جذبات محض لذت اندوزی اس کا نصب العین نہیں ہو سکتا۔ باقی باقی
 فن لطیف سے اس لیے حاصل ہوتی ہیں کہ وہ قوانین کلیہ کو بڑی اشیاء و امور
 کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ فن لطیف کا یہ عمل کہ وہ ہیجان پیدا
 کرنے والے جذبات سے انسان کو رہائی دلاتا ہے۔ اس وجہ سے نہیں ہے
 کہ اس کے اندر درزش جذبات سے ان کی تسکین ہو جاتی ہے۔ فن
 لطیف تاثرات کو اس طرح اکساتا ہے کہ وہ ایک معین قانون کے
 تحت میں آجاتے ہیں۔ اور انسان اپنے ذاتی واردات و حالات سے
 گزر کر اس حقیقت کو محسوس کرنے لگتا ہے جو تمام انسانوں میں مشترک
 ہے۔ ارسطو کا الم انگیز نامک کی نسبت یہ مشہور مقولہ کہ اس سے
 جذبات کا تزکیہ ہوتا ہے۔ اسی اصول کے ماتحت سمجھ میں آتا ہے۔
 خاص مذہب کی نسبت ارسطو کے ہاں کوئی مسلسل تصنیف
 نہیں لیکن منتشر طور پر بہت سی باتیں ملتی ہیں۔ اس کی اپنی دنیاویات
 ایک تجریدی توحید ہے خدا نظام کائنات میں کوئی مداخلت نہیں
 کرتا۔ اگرچہ وہ فطرت کو ایک الہی چیز سمجھتا ہے۔ اور اسے حصول مقاصد

کی ایک تنظیم خیال کرتا ہے۔ نیز روح انسانی کو وہ الہی قرار دیتا ہے لیکن یہ خیال اس سے بہت بعید ہے کہ کسی معلول کو فطری علل کے سوا کسی اور قوت کی طرف منسوب کرے۔ اس لیے نہ وہ سقراط کی طرح ربانی امداد کا قائل تھا اور نہ اس عقیدے کی اس صورت کو تسلیم کرتا تھا جسے افلاطون نے اختیار کیا۔ آئندہ زندگی میں جزا و سزا کا عقیدہ بھی اس کے ہاں نہیں۔ خدا کو وہ عالم کے بڑے نظم اور اس کی حرکت کا مصدر سمجھتا ہے لیکن ہر انفرادی شے کی خالص فطری توجیہ کرتا ہے وہ خدا کی تنظیم بھی کرتا ہے اور اس سے محبت بھی رکھتا ہے لیکن خدا کی جانب سے محبت یا خاص ربوبیت کا طالب نہیں۔ وہ اپنی قوم کے مذہب کو اس حد تک صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ایک خدا پر عقیدہ رکھتی ہے۔ اور انجم و افلاک کی الہی فطرت کی قائل ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے علاوہ باقی سب کچھ افسانہ ہے جس کا ماخذ کچھ تو یہ ہے کہ انسان خدا اور دیوتاؤں کو اپنے اوپر قیاس کرنا چاہتا ہے اور کچھ سیاسی اغراض نے ایسے عقائد پیدا کئے ہیں۔ مملکت کے اندر وہ مروجہ مذہب کو جاری رکھنا چاہتا ہے۔ افلاطون جس قسم کی اصلاح کا طالب تھا وہ اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتا۔

۶۴۔ مثالی جماعت

ارسطو کی وفات کے بعد تھیوفراستس اس جماعت کا امام ہو گیا۔ جو ارسطو کا وفادار دوست اور عالم ہونے کے علاوہ نہایت فصیح و بلیغ شخص تھا۔ (اس کا سن وفات ۲۸۸-۲۸۶ ق م ہے۔ دیوجانس کے بیان کے مطابق اس نے پچاسھی برس کی عمر میں وفات پائی) اس نے بہت مدت تک کام کیا اور بڑا کامیاب معلم رہا۔ اس کی تصانیف

فلسفے کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ اس کی وجہ سے اس جماعت کو بہت وسعت اور قوت حاصل ہوئی۔ اس نے اپنی جائیداد بھی اس اسکول کو وقف کر دی۔ بحیثیت مجموعی وہ ارسطو کے نظام فلسفہ کے حدود کے اندر رہتا ہے لیکن جزئی امور میں آزادانہ تحقیقات سے اس میں اضافہ اور تصحیح بھی کرتا ہے۔ اس نے اور یوڈیس نے ارسطو کی منطق میں بہت سے اضافے اور تبدیلیاں کیں۔ ان میں سے سب سے اہم یہ ہیں کہ اس نے قضایا کی بحث کو الگ کر دیا۔ اور سلوجزم یعنی قیاس استخراجی میں افتراضی اور انفصالی امتزاج کو بھی داخل کیا۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات پر اس کی کتاب کا ایک جزو اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ کہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے اندر اساسی تعریفات کو قبول کرنے میں اسے مشکلات معلوم ہوتی تھیں خصوصاً فطرت کے اندر ذرائع اور مقاصد اور عالم کے ساتھ محرک اول کے باہمی تعلق کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے ان مشکلات کو کس طرح حل کیا لیکن اس نے ان تعینات کو ترک نہیں کیا۔ اس نے ارسطو کے نظریہ حرکت میں کچھ تبدیلی کی اور اس کی تعریف مکان کے خلاف بعض اہم شکوک پیدا کیئے۔ لیکن کثیر مسائل میں وہ ارسطو کی طبیعیات کی پیروی کرتا ہے۔ اور خاص طور پر زیتو کے خلاف قدامت عالم کی تعلیم کی حمایت کرتا ہے۔ نباتات پر اس کی دو کتابیں ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کے اندر اساسی اصول ارسطو کے فلسفے کے مطابق ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ازمنہ متوسط کے بعد تک وہ علم نباتات میں مستند شمار ہوتا تھا وہ تفکر انسانی کو روح کی حرکت قرار دیتا تھا عقل فعلی کو عقل انفعالی سے الگ سمجھنے میں جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں ان کو وہ بڑی دقت نظر کے ساتھ پیش کرتا ہے لیکن اس امتیاز کو ترک نہیں کرتا ان دونوں مسائل میں وہ ارسطو کا ہم نوا نہیں۔ اخلاقیات پر اس کی بہت سی تصانیف ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت انسانی اور معاملات انسانی

کی نسبت نہایت وسیع معلومات رکھتا ہے۔ رواقی مخالفین نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس کے اندر خارجی اسباب حیات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن اس معاملے میں استاد اور شاگرد کی تعلیم میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ جو اصول کا فرق نہیں بلکہ مقدار کا فرق ہے۔ اس بات میں بھی وہ ارسطو سے الگ ہے کہ وہ شادی اور تامل کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس سے علمی زندگی میں خلل واقع ہوتا ہے۔ جانداروں کی قربانی اور گوشت خواری کو بھی ناجائز سمجھتا ہے۔ اس بنا پر کہ تمام جاندار مہشیاں ایک ہی خاندان ہیں۔ اس بات میں وہ استاد کی تائید کرتا ہے کہ فقط ایک قوم کے انسان نہیں بلکہ تمام انسان باہم منسلک ہیں۔

ارسطو کے براہ راست شاگردوں میں سے تھیوفراستس کے علاوہ یوڈیس خاص اہمیت رکھتا ہے۔ وہ بھی اپنے شہر ہوڈس میں فلسفے کا معلم تھا۔ اپنی عالمانہ تاریخی تصانیف سے اس نے تاریخ علوم کی بہت خدمت کی۔ اپنے خیالات میں وہ تھیوفراستس سے زیادہ استاد کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ سہیلیسیوس کہتا ہے کہ وہ ارسطو کا سب سے زیادہ وفادار شاگرد ہے۔ منطق میں اس نے تھیوفراستس کی اصلاحات کو قبول کر لیا لیکن طبیعیات میں وہ پوری طرح ارسطو کا ہمنوار پایہاں تک کہ بعض اوقات اسی کے الفاظ دہرا دیتا ہے اس کی اخلاقیات اور ارسطو کی اخلاقیات میں فقط یہی اہم فرق ہے کہ وہ افلاطون کی طرح اخلاقیات اور دینیات کو اکٹھا کر دیتا ہے۔ اس کا نہ صرف یہ خیال ہے کہ نیکی کا میلان خدا کی جانب سے ہے۔ بلکہ تفکر بھی جسے ارسطو خیرِ اعلیٰ قرار دیتا تھا، اس کے نزدیک خدا کی ذات کا تفکر ہے۔ اور تمام اشیاء و اعمال کی قیمت اس پر منحصر ہے۔ تمام فضائل کی باطنی وحدت کو وہ خیر و جمیل کی محبت سے اخذ کرتا ہے جو کسی

خارجی اغراض کے لیے نہ ہو۔ —
تیسرا مشہور مشائی ارسطو کسینوس ہے جس کو اپنی کتاب
Harmonics (موسیقیات) اور موسیقی پر دیگر تصانیف کی
دوسرے شہرت حاصل ہوئی۔ وہ پہلے فیشا غورثی تھا۔ اس کے بعد
مشائین میں داخل ہوا۔ اس لئے اخلاقیات اور موسیقی دونوں میں اس
نے ان دونوں تعلیمات کے عناصر کو ملا دیا۔ بعد کے بعض فیشا غورثیوں کی
طرح وہ بھی روح کو جسم کی ہم آہنگی کا نتیجہ خیال کرتا تھا۔ اور
اسی لیے بقائے روح کا مخالف تھا۔ ڈیسیکس جو اس کا ہم سبق تھا۔
وہ بھی اسی خیال کا تھا وہ بھی عملی زندگی کو عملی زندگی پر فائق سمجھتا تھا لیکن
سیاسیات میں وہ ارسطو کے اساسی تصورات سے نہیں ہٹا۔
فانیاس اور تھیرکس کی نسبت ہمیں چند ہی باتیں معلوم ہیں۔ اور
یہ زیادہ تر عام تاریخ یا تاریخ فطرت سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کے
علاوہ جو لوگ ہیں۔ وہ عالم یا ادیب ہیں ان کو حکما نہیں کہہ سکتے۔
زیادہ نمایاں شخص سٹراٹو ہے جو طبعی کہلاتا تھا۔ وہ تیوفراستس
کا بائین ہوا اور اٹھارہ سال تک اٹینیا میں مشائی اسکول کا صدر
رہا یہ نکتہ رس محقق نہ صرف نظریات ارسطو کی تفصیلات میں
بہت سی چیزوں کو قابل تبصیح سمجھتا تھا بلکہ اس کے روحی اور
نئیوتی نظریہ عالم کا بالکل مخالف تھا۔ اس کے برعکس وہ خدا کو
فطرت کی غیر شعوری فعلیت کا مرادف قرار دیتا تھا اور ارسطو
کی غایت کی جگہ وہ مظاہر فطرت کی خاص طبعی توجیہ چاہتا تھا
وہ گرمی اور سردی خاص کر گرمی کو مظاہر کا عام ترین ماخذ سمجھتا
تھا۔ انسان کے اندر وہ روح مطلق کو روح حیوانی سے بالکل
الگ تسلیم کرتا تھا۔ اور روح کے تمام افعال تفکر اور تاثر وغیرہ
کو اس عقلی وجود کے حرکات قرار دیتا تھا جس کے مقام اس کے
نزدیک سر کے اندر ابروؤں کے مابین ہے۔ اور وہاں سے وہ

جسم کے مختلف اعضا میں سرایت کرتا ہے۔ اسی لئے وہ بقائے روح کا قائل نہیں تھا۔

سٹراٹو کے بعد لائکو چالیس سال تک اس جماعت کا امام رہا (یعنی ۲۲۶ ق۔ م تک) اس کے بعد ارسٹو اور ارسٹو کے بعد کرئٹو لاس آیا جو ۱۵۶ ق۔ م میں جب کہ اس کی عمر بیاسی برس سے زائد ہو چکی تھی اٹینا کی طرف سے سفیر ہو کر روم گیا۔ اس کا جانشین ڈیوڈورس ہوا اور ڈیوڈورس کا جانشین ارمینوس۔ ان لوگوں نے فلسفے میں کوئی خاص کام نہیں کیا۔ اور فقط مشائی تعلیم کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے گئے۔ یہ لوگ زیادہ تر عملی فلسفے کی طرف راغب رہے۔ فقط ہیرونیموس نے ارسطو کی اخلاقیات سے کسی قدر مہٹ کر راہ اختیار کی۔ وہ مصیبت و الم سے آزاد رہنے کو خیر اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ لیکن وہ اس حالت کو لذت سے بالکل الگ سمجھتا تھا۔ ان سب باتوں سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ مشائی جماعت کی عملی فعالیت اگرچہ فنا نہیں ہوئی لیکن بقیہ فراسٹس اور سٹراٹو کے بعد سوائے تفصیلات میں کہیں کہیں رد و بدل کئے، مسائل عظمیٰ کے حل کے لئے کسی نے کوئی جدید رستہ اختیار نہیں کیا۔

تیسرا دور

مقدونیہ کے عروج اور اسکندر کی فتوحات سے یونانیوں کی زندگی میں جو انقلاب واقع ہوا اس کا لازماً علم و حکمت پر بھی نہایت گہرا اثر ہوا مشرق اور جنوب میں لامحدود ذرائع حیات و تحقیق پیدا ہو گئے اور اس کے ساتھ جدید خیالات ابھر پڑے اور قومی ارتباط و تمدن کے نئے مراکز قائم ہو گئے۔ لیکن دوسری طرف اس کا یہ نتیجہ بھی ہوا کہ یونانی قوم کا اصل وطن سیاسی حریت اور اہمیت سے محروم ہو گیا اور اعیانہ کے لئے استوائی ان پرفاس بن گیا۔ اس کی دولت اور آبادی میں انحطاط آگیا شخصی زندگی کے ادنیٰ اغراض، منفعت اور لذت کی طلب اور رات بھر روزہ کے لیے کشاکش کے درمیان اخلاقی زندگی معرض خطر میں رہ گئی۔ دیوتاؤں پر عقیدہ تو مدت سے غائب ہو چکا تھا، اب اخلاق میں غفلت پیدا کر نیوالی سیاسی جدوجہد بھی جاتی رہی۔ ایسے حالات میں لازمی بات تھی کہ آزادانہ علمی تفکر اور مسائل عالم میں لذتِ تحقیق بھی مفقود ہو جائے۔ اب اس قسم کے سوالات نمایاں ہو گئے کہ عملی زندگی کی کیا صورت ہونی چاہئے اور مصائبِ حیات سے چھٹکارا کس طریقے سے ہو سکتا ہے۔ فلسفے کی خاص اہمیت بھی یہی رہ گئی کہ اس سے اس قسم کی راہِ نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یونانی قوم کے تفکری میلانات اس حالت میں بھی اس امر کے متقاضی تھے کہ اس نئے طرزِ زندگی کی پشت پناہی بھی

کسی علمی نظریہ سے ہونی چاہئے۔ اس انحطاط اور فرار عن الحیات کے لئے بھی فلسفہ درکار ہے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ فلسفہ اس قسم کی نجات اسی حالت میں دلا سکتا ہے کہ ایک فرد تمام خارجی اہمال سے متنہی ہو کر اپنی عنانِ توجہ کلیتاً باطنی زندگی کی طرف پھیر دے۔ جو لوگ منہرئی اربنما کی تعلقین کرتے تھے۔ وہ بھی عام انسانی نقطہ نظر رکھتے تھے۔ اور کوئی وسیع سیاسی یا تمدنی اغراض ان کے مد نظر نہیں تھے بلکہ اجتماعی مقاصد کا خیال اس کے اندر نہیں تھا۔ اس زاویہ نگاہ نے اس لئے بھی غلبہ حاصل کیا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں نے مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات میں خارجی دنیا سے باطن کی طرف آنے کا راستہ تیار کر دیا تھا۔ ارسطو کے بعد کی صدیوں میں یہ انداز فکر جن منازل میں سے گذرا اس کا ذکر ہم آغاز کتاب میں کر چکے ہیں۔

بہملاحصہ

رواقیت ابیقوریت اور اریٹائیت

رواقی فلسفہ

۶۶۔ رواقی جماعت تیسری اور دوسری صدی قبل مسیح میں

رواقی جماعت کا بانی زینو (Zeno) تھا وہ جزیرہ سائپرِس میں سیلیم کا رہنے والا تھا۔ جو ایک یونانی شہر تھا۔ اگرچہ اس کے اندر

کچھ فیثیقی آبادی بھی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات سنہ ۲۲ ق۔ م کے قریب واقع ہوئی۔ دیوجانس کی تحقیق کے مطابق اس کی عمر بہتر برس کی ہوئی۔ اس حساب سے اس کا سنہ ولادت سنہ ۴۴ ق۔ م کے قریب ہوگا۔ بائیس برس کی عمر میں وہ ایتھنا آیا جہاں وہ کرائس جلی اور اس کے بعد سکیو کے ساتھ وابستہ ہو گیا لیکن اس نے ڈائیوڈورس مغاری زینو کرائس اور پولیو سے بھی تعلیم حاصل کی۔ سنہ ۳۳ ق۔ م۔ یا شاید اس سے کسی قدر پہلے وہ ہمیشہ ایک معلم اور فلسفیانہ مصنف کے دنیا کے سامنے آیا۔ اس کے تلامذہ پہلے اس کے نام کی مناسبت سے زینوی کہلاتے تھے۔ لیکن بعد میں روائی (Stoics) کہلانے لگے کہ چونکہ ان کے درس رواق کے اندر ہوتے تھے۔ اس کی سیرت کی وجہ سے تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس کی موت خودکشی سے واقع ہوئی۔ کلیمنٹس اس کا جانشین ہوا وہ خاص اخلاقی قوت کا مالک اور اعتدال پسند شخص تھا۔ لیکن اس کے فکر میں زینو کی سی ہمہ گیری نہیں پائی جاتی تھی۔ اس کا سن ولادت سنہ ۳۳ ق۔ م ہے۔ بعض کے نزدیک اسی برس کی عمر میں اور بعض کے نزدیک ننانوے برس کی عمر میں اس نے بھی اپنے آپ کو بھوک سے مار ڈالا کلیمنٹس کے علاوہ زینو کے براہ راست تلامذہ میں مفصلہ ذیل خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ پرخسیوس جو استاد کا ہم وطن تھا۔ اور اسی کے گھر میں رہتا تھا۔ ارستو اور ہرکلیس۔ سفیروس باسفورس کا رہنے والا جو اسارٹا کے بادشاہ کلبو منیز کا آرائین تھا اور ارائس جو سیلیشیا کا شاعر تھا۔ کلیمنٹس کا جانشین کرائس ہوا۔ (سن ولادت سنہ ۲۸۱ ق۔ م وفات سنہ ۱۲۱ ق۔ م) وہ ایک نکتہ درس منطقی اور محقق عالم تھا وہ ایک کامیاب معلم اور کثیر تصانیف کا مصنف تھا۔ اگرچہ اس کی کتابوں میں بہت انتشار مضامین پایا جاتا ہے۔ لیکن اس نے رواقیت کی تعلیم کو مکمل کیا اور اس کی وجہ سے اس فلسفے کو بہت وسیع اشاعت دینا شروع ہوئی۔ کرائس کے

شاگردوں میں سے دو اس کے جانشین ہوئے ایک ٹائرس کا رہنے والا
زینو دوسرا دیوجانس بابلی، جو منطوقہ ق۔ م میں روم کی جانب سفارت فلاحہ
میں شریک تھا۔

۱۷۔ رواقی نظام کی ماہیت اور اسکی تقسیم

رواقی جماعت کی پہلی تین صدیوں کی کثیر تصانیف میں سے
بعض کتابوں کے فقط اجزا ملتے ہیں۔ متاخرین رواقی تعلیم کو ایک مکمل
صورت میں پیش کرتے ہیں، اور واضح طور پر یہ نہیں بتاتے کہ اس کے
اندر خاص زینو کے نظریات کو کون سے ہیں اور بعد میں اس کے شاگردوں
خصوصاً کرانیس نے ان پر کیا اضافہ کیا۔ اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ہم
رواقی نظام کی وہی صورت پیش کریں جو اس نے کرانیس کے بعد
اختیار کی، اور ان امتیازات و اختلافات کو بیان کریں جو اس جماعت
کے اندر پیدا ہوئے، جہاں تک کہ ان کا علم کسی قدر یقین کے ساتھ
ممکن ہو سکتا ہے۔

رواقی جماعت کے بانی نے فلسفے کی جانب اولاً اس لئے رجوع
کیا کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی مستحکم اساس تلاش کی جائے۔ اس
ضرورت کو پورا کرنے کے لئے پہلے اس نے کرانیس مکتبہ سے تعلیم
حاصل کی۔ اس کے پیرو بھی اپنے آپ کو سقراطی اسکول کی مکتبہ شاخ
سے متعلق سمجھتے تھے۔ اور جب وہ ایسے لوگوں کی مثال دینا چاہتے
تھے جو عارف کامل کی زندگی کے قریب پہنچ گئے ہوں تو وہ سقراط
کے علاوہ دیوجانس مکتبہ اور انستھینز کا پتہ نام لیتے تھے ان فلاسفہ
کی طرح ان کا بھی مقصد یہی تھا کہ انسان کو نیکی کے ذریعے سے
آزادی اور خوشی حاصل ہو۔ یہ لوگ بھی فلسفے کی یہی تعریف کرتے تھے۔

کہ فلسفہ نیکی کی زندگی بسر کرنے کا نام ہے۔ اور علمی تحقیق کی قدر و قیمت ان کے ہاں ایسی حد تک تھی، جس حد تک کہ وہ اخلاقی زندگی میں معاون ہو سکے۔ اخلاقی فرائض کا تصور ان کے ہاں طبیین سے بہت ملتا جلتا ہے لیکن جو چیز روایت کو کلیت سے خاص طور پر ممتاز کرتی ہے وہ علمی تحقیق کی اہمیت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے ہاں فلسفے کا مقصد و منتظر انسان کی اخلاقی حالت کا درست کرنا ہے لیکن صحیح اخلاق صحیح علم کے بغیر ناممکن ہے۔ ان کے ہاں نیک اور عاقل مراد ف الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ اگرچہ عمل نیک فلسفے کا مقصد ہے لیکن ان کے ہاں فلسفے کی یہ تعریف پیچیدگی ہے کہ وہ الہی اور انسانی حقائق کا علم ہے۔ ان میں سے ہر نیک کی طرح بعض لوگ ایسے بھی تھے۔ جنہوں نے علم کو زندگی کا مقصد اعلیٰ قرار دیا اور اس طرح گویا زیتو سے ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ اس کے برعکس ارسطو نے یہ کوشش کی کہ روایت کو کلیت کی طرف لے آئے۔ وہ علمی زندگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اور عمداً منطوق اور طبیعیات سے جاہل رہنا چاہتا تھا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ منطق ایک بے کار مشغلہ ہے۔ اور طبیعیات یعنی حقائق فطرت کا علم انسان کے قوائے عقلی سے ماورا ہے۔ اخلاقیات میں بھی وہ فقط اصول سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ زندگی کے تفصیلی قواعد کو وہ اس قدر قابل توجہ خیال نہیں کرتا تھا۔ زیتو خود علم و حکمت کو اخلاقی عمل کے لئے لازمی سمجھتا تھا۔ اس نے منطق اخلاقیات اور طبیعیات میں فلسفہ کی تقسیم کو افلاطونیوں سے اخذ کیا۔ اپنی اخلاقیات کی تنظیم کے لئے اس نے خاص طور پر ہیراکلیٹوس کی طرف رجوع کیا جس کی طبیعیات کو وہ اس لئے پسند کرتا تھا کہ وہ اس اصول پر مبنی تھی کہ عالم کے اندر تمام اشیاء ایک ہی اصلی وجود کے تعینات ہیں، فطرت کے اندر ایک ہی قانون جاری و ساری ہے۔ اور انسانوں کے اعمال بھی

اسی قانون کے ماتحت ہونے چاہئیں۔ دوسری طرف یہ بات تھی کہ زینو، افلاطون اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو قبول نہیں کر سکتا تھا۔ وہ ان کی ثنویت سے بیزار تھا۔ جس کے مطابق عالم کے اندر کو رائے جبر عقل کے دوش بدوش چلتا ہے۔ اور انسانی زندگی کے اندر عقل کی عظمت میں محض ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں افلاطون اور ارسطو کی تصوریت اور روحیت اس اسمیت (Nominalism) کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتی تھی۔ جسے زینو نے امتیاز سے حاصل کیا تھا۔ اور وہ اس کے لئے بھی موزوں نہیں تھی کہ زینو کے لئے ایک مستحکم بنیاد عمل بن سکے۔ لیکن زینو اور ان کی جماعت نے سقراطی افلاطونی غایت اور اس کے ساتھ خدا کی رحمانیت پر اعتقاد، اپنے نظریہ عالم میں قطعی طور پر داخل کر لیا۔ علاوہ ازیں زینو نے بعض تفصیلات میں ہیراکلیٹوس کی طبیعیات میں ارسطو کی تعلیمات کو شامل کر دیا۔ اس سے زیادہ گہرا اثر روایت پر مثالی منطق کا ہوا، خاص کر ارسطو کے بعد اخلاقیات کے اندر زینو کی بڑی کوشش یہ تھی کہ کلیت کی درستی کو کم کیا جائے۔ اس کی اس کوشش نے نہایت اہم نتائج پیدا کئے۔ روایت کلیت کا محض تسلسل نہیں ہے۔ کلیت کے اندر اس نے قدیم تعلیمات کے بعض عناصر کو شامل کر کے بہت کچھ رد و بدل اور اضافہ کیا۔

رواقیین فلسفے کو جن تین حقوق میں تقسیم کرتے تھے، تدریس میں ان کے تقدم و تاخر کی نسبت ان کی اضافی قیمت کے لحاظ سے ان میں مختلف تھیں۔ کبھی طبیعیات کو اعلیٰ ترین خیال کیا تھا اس لئے کہ وہ حقائق الہیہ کا علم ہے اور کبھی اخلاقیات کو، اس لئے کہ وہ انسان کے لئے اہم ترین علم ہے۔ لیکن خود زینو اور کراٹیس منطق سے شروع کرتے تھے، اس کے بعد طبیعیات پڑھا کر اخلاقیات پر ختم کرتے تھے۔

۶۸۔ روائی منطق

(Logic) منطق کا لفظ شاید سب سے پہلے زینو نے استعمال کیا۔ کراٹیس کے زمانے سے رواقیین اس نئے تحت میں ان تمام حقیقات کو داخل کرتے تھے جو باطنی یا خارجی نطق سے متعلق ہوں۔ اسی لئے وہ اس کے دو حصے کرتے تھے (Rhetorie) کہ خطابت اور (Dialectie) منطقی نقیذ و رہبان، موزالذ کے ساتھ کبھی تصورات کے معیارات اور ان کے تعین کو بھی شامل کر دیتے تھے۔ قبل الذکر یعنی خطابت میں وہ نظریہ شعراً، نظریہ موسیقی اور صرف و نحو کو داخل کرتے تھے جس کی ترقی اسکندروی اور رومانی دور میں بہت کچھ رواقیین کی مرہونِ منت ہے۔ اس جماعت میں جو کچھ علییات تھیں وہ معیاراتِ صداقت کے تحت میں آتی تھیں۔ افلاطون اور ارسطو کے مقابلہ میں رواقیین فقط مشاہدے اور تجربے کے قائل ہیں۔ انہیں نے یہ کہا تھا کہ فقط انفرادی اشیاء ہی حقیقی ہیں۔ زینو نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ تمام علم افرادِ اشیاء کے اور اک سے حاصل ہوتا ہے۔ رواقیین کے مطابق پیدا ہونے کے وقت روح ایک لوحِ سادہ ہوتی ہے۔ بعد میں اس پر جو کچھ منقوش ہوتا ہے۔ وہ اشیاء کی وجہ سے ہوتا ہے۔ زینو اور کینتھیز دووں نے کہا کہ استحضارِ روح پر اشیاء کے ارتسام کا نام ہے یا جیسے کہ کراٹیس کا خیال تھا کہ اشیاء سے روح کے اندر ایک تصویر پیدا ہوتا ہے جو خارجی حالات اور بعض اوقات باطنی کیفیات کا پتہ دیتا ہے۔ اور اک سے یادداشت پیدا ہوتی ہے اور اس سے تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اکات سے نتائج اخذ کر کے ہم کلی تصورات پر پہنچتے ہیں۔

جو علمی تحقیق سے پیشتر انسانوں کے عقائد کو متعین کرتے ہیں۔ تصورات کو وضع کرنا اور باقاعدہ ان کا ثبوت دینے کا نام حکمت ہے۔ حکمت کی خاص کیفیت یہ ہے کہ اس سے ایسے عقائد پیدا ہوتے ہیں جو آخر کار سے متزلزل نہیں ہو سکتے چونکہ تمام تصورات اور آفات سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی صحت اور قیمت کا مدار اس بات پر ہے کہ آیا ایسے اور اکات کا وجود ہے جن کی نسبت یقین سے یہ کہہ سکیں کہ وہ اپنے معروضات کے بالکل مطابق ہیں۔ روایتیں اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارے بعض تصورات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہم ان کو ماننے پر مجبور ہوتے ہیں ان کے ساتھ یہ شعور وابستہ ہوتا ہے کہ وہ فقط حقیقت سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور بدیہی ہیں۔ زبیر اسی قسم کے یقینی ادراک کو تصور کہتا ہے تصور کے اندر بھی وہی کچھ ہوتا ہے جو سادہ ادراک میں ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ یقین وابستہ ہوتا ہے کہ وہ شے معروض کے مطابق ہے اسی قسم کا تصوری ادراک معیار صداقت ہے۔ چونکہ مشترک یا کلی تصورات اور اکات ہی سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان کو بھی معیار صداقت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن امکان علم کا آخری اور قطعی ثبوت روایتیں کے ہاں یہ ہے کہ اگر صحیح علم ممکن نہ ہو تو عمل کے لئے کوئی معقول عقیدہ قائم نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں نے اپنے آپ کو اس تناقض میں مبتلا کر لیا کہ ایک طرف انہوں نے ادراک کو معیار صداقت بنایا اور دوسری طرف یہ کہا کہ کامل یقینی علم فقط حکمت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ بات نہ صرف ان کی علمی ضرورتوں کے مطابق تھی بلکہ یہ ایک ایسے نظام کا عملی تقاضا تھا جو انسانوں کی نیکی اور سعادت کو ایک تکلی قانون کے ماتحت زندگی بسر کرنے پر منحصر کرنا تھا۔

روایتیں کے ہاں (Dialectic) کا وہ حصہ جو ہماری

منطق صوری کے مطابق ہے تغیر اور نقصان سے بحث کرتا ہے۔ یہ یا مکمل ہوتا ہے یا غیر مکمل۔ پہلے حصے میں تقورات ہیں اور دوسرے میں تقایا۔ تقورات کی نسبت ان کے اہم ترین خیالات ان کے نظریہ مقولات میں پائے جاتے ہیں۔ ارسطو کے اس مقولات کی جگہ رواقیین کے ہاں فقط چار مقولات تھے ان چار کا باہمی تعلق اس منظم کا تھا کہ ہر موخر مقولہ اپنے سے پہلے مقولے کا زیادہ قریبی یقین تھا اس لئے وہ پہلا اس میں شامل تھا وہ چار مقولے یہ ہیں (۱) محل (۲) خاصیت (۳) صفت (۴) صفت اضافی یہ چاروں مقولے جس ایک تصور اعم کے تحت آتے ہیں وہ بعض کے نزدیک وجود ہے (غالباً زینو بھی انہیں میں سے ہے) اور بعض اس کے لئے کچھ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ پھر اس کچھ کو وہ وجود اور غیر وجود میں تقسیم کرتے ہیں۔ مکمل قضایا میں تصدیقات ان کو کہتے ہیں جو یا صحیح ہیں یا غلط۔ یہ لوگ تصدیق بسیط اور تصدیق مرکب میں امتیاز کرتے تھے۔ اور موخر الذکر کے تحت وہ خاص طور پر افرامی تصدیقات پر بحث کرتے تھے۔ قیاس استخراجی میں بھی وہ افرامی اور انفصالی قضایا کو اسی اہمیت دیتے تھے کہ خاص معنوں میں فقط انہیں کو اشراجات سمجھتے تھے۔ اس رواقی منطق کی علمی قیمت بہت کم ہے تفصیلات کے اندر کہیں کہیں خاص تحقیق کی گئی ہے۔ لیکن گرائیس نے اس کے اندر جو مصطلحات اور خالی الفاظ کا گورکھ دھندا داخل کر دیا تھا اس سے اس علم کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔

۶۹۔ رواقی طبعیات۔ اسان ہر اور کائنات

رواقیین کے نظریہ عالم میں تین میلانات پائے جاتے ہیں۔

افلاطونی اور ارسطاطیلیس ثنویت کے مقابلہ میں رواقیین علتِ اولیٰ کی وحدت کے قائل ہیں جس سے وہ عالم کی وحدت کو اخذ کرتے ہیں ان کی بالعد الطبیعیات وحدیتی ہے اور ان کی تصوریت کے مقابلہ میں اس میں موجودیت بلکہ مادیت پائی جاتی ہے۔ باتیں ہمہ وہ عالم میں ہر چیز کو عقل کی پیداوار سمجھتے تھے جیسا کہ ان کی اخلاقیات کا تقاضا تھا، اور عقل مطلق کو عالم کی انتہائی علت قرار دیتے تھے۔ ان کا نقطہ نظر غایتی اور الہیتی ہے اور ان کی وحدیت الہیتی وحدت الوجود ہے۔

رواقیت کی تعلیم کے مطابق فقط اجسام حقیقی ہیں۔ ان کے نزدیک فقط وہی چیز حقیقی ہے۔ جو یا فاعل ہے یا منفعل، لیکن یہ صفات فقط اجسام میں پائے جاتے ہیں۔ انسانی رُوح اور خدا سمیت وہ نہ صرف تمام جواہر کو اجسام کہتے تھے بلکہ صفات اشیاء کے بھی مستقل جسمانی وجود کے قائل تھے۔ فضائل جذبات، حکمت، رفتار وغیرہ سب ان کے ہاں اجسام اور جاندار ہستیاں کہلاتی ہیں لیکن مجرد زمان اور مکان وغیرہ کو وہ اجسام نہیں کہتے تھے۔ یہ ایک متناقض بات تھی لیکن وہ اس سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ رُوح تمام جسم کے اندر اور صفات شے تمام شے کے اندر جاری و ساری ہوتے ہیں۔ انھوں نے اس نظریہ کو رو کر دیا کہ اجسام ناقابلِ ادخال ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اندر پوری طرح حل کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ ان دونوں کے مادے ملکر ایک ہو جائیں لیکن اپنی مادیت کے باوجود وہ مادے میں اور ان قوتوں میں جو اس میں کام کرتی ہیں۔ امتیاز کرتے تھے۔ مادہ بے قوت کو وہ صفات سے میرا سمجھتے تھے اور تمام صفات اشیاء کو اس عقلی قوت سے اخذ کرتے تھے جو ان کے اندر جاری و ساری ہے۔ مکان کے پرچونے کو بھی وہ دو قسم کی حرکات سے اخذ کرتے تھے۔ ایک تکلیف اور

دوسری تخلیف، ایک اندر کی جانب اور دوسری باہر کی جانب۔ لیکن عالم کی تمام قوتیں ایک اصل قوت کی مظہر ہیں۔ کائنات میں کثرت کے اندر جو وحدت پائی جاتی ہے وہ وحدت علت کی شہادت دیتی ہے تمام حقیقی چیزوں کی طرح یہ جو ہر کچھ بھی جسمانی ہے۔ وہ ایک گرم بنجار یا آگ کی طرح ہے کیونکہ اشیاء میں تمام حیات و حرکت گرمی ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن عالم کا کمال، مقاصد و فلاح کی تنظیم اور خاص کر فطرت انسانی کا عقلی عنصر اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ عالم کی انتہائی علت عقل کامل اور رحیم و کریم ہوگی جسے خدا کہتے ہیں۔ اس شبہ میں یہ تمام کمالات اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ کامل ترین مادے سے بنی ہوئی ہے تمام اشیاء کے خواص اور حیات و حرکت اس کی رہیں منت ہے اس لئے عالم سے اس کا تعلق اسی قسم کا ہے جیسا ہمارے روح کا تعلق ہمارے جسم سے۔ وہ تمام چیزوں کو زندگی بخشتی ہے اور ان کے اندر حرارت کی طرح سرایت کئے ہوئے ہے۔ وہ روح عالم، عقل عالم، ربوبیت، مقدر، فطرت، اور قانون کلی ہے۔ یہ تمام تصورات مختلف طریقوں سے ایک ہی حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس طرح روح انسانی اگرچہ تمام جسم میں موجود ہے لیکن حکمراں حصہ باقی جسم سے الگ ہے۔ اور اس کا ایک خاص مقام ہے، یہ بھی کیفیت روح کائنات کی بھی ہے خدا یا زیوس کا مقام کائنات کے آخری دائرے میں ہے جہاں سے وہ تمام عالم میں ساری ہوتا ہے۔ آرسطو زیوس کے نزدیک وہ مرکز عالم میں ہے اور کلینتھن نیز کے نزدیک آفتاب میں۔ لیکن کائنات سے اس کا اقتدار محض اضافی ہے ایک بلا واسطہ الہی وجود ہے اور دوسرا بلا واسطہ الہی وجود۔ فی نفسہ دونوں ایک ہیں۔ وجود حقیقی ایک ہی ہے جس کا ایک حصہ عالم کی صورت اختیار کرتا ہے اور دوسرا حصہ اپنی اصلی شکل پر رہتا ہے اور بہ حیثیت علت فاعلہ یا خدا کے وہ پہلے حصے کے

رو برو ہوتا ہے۔ یہ امتیاز شہود اضافی اور گذشتہ ہے یہ ایک وقت کے اندر پیدا ہوا ہے اور کسی وقت فنا ہو جائے گا۔

عالم کو بنانے کے لئے خدا نے پہلے اپنے آئشی بنار کو ہوا میں تبدیل کیا پھر بانی میں جس کے اندر وہ وقت، صانع کی حیثیت سے موجود تھا۔ ایک حصہ زمین بن گیا ایک حصہ بانی رہا، اور ایک حصہ ہوا میں تبدیل ہوا۔ ہوا میں مزید تکلیف شے عنصری آگ پیدا ہوئی۔ روح کائنات یعنی خدا کے مقابلے میں کائنات کا جسم طرح بنا۔ چونکہ یہ مخالف زمانہ کے اندر پیدا ہوا ہے اس لئے زمانے کے اندر یہ فنا ہو جائے گا جب موجودہ کائنات کا دور ختم ہو جائے گا تو ایک عالمگیر آتش زدگی میں ہر شے پھر دھواں ہو جائے گی۔ زوےں عالم کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اور پھر ایک مقررہ وقت پر اس کو باہر نکالتا ہے۔ کائنات کو خدا ہمیشہ اسی طرح بناتا اور سوخت کرتا رہتا ہے۔ چونکہ یہ فنا اور احیا ایک ہی قانون کے تحت میں واقع ہوتا ہے اس لئے کائنات ہر بار ہو بہو پہلے کی طرح بنتی ہے۔ تمام اشیاء و اشخاص اور تمام واقعات بالتفصیل ہر کائنات میں دہرائے جاتے ہیں۔ عالم کے تمام مظاہر میں علت و معلول کا ایک جبری سلسلہ پایا جاتا ہے۔ اس قسم کی تقدیر کا تصور رواقیین کے نسف و مدت الوجود کے بالکل مطابق ہے، اور انسانی ارادہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

انسان اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے، کیونکہ اس کا محرک اس کے اندر ہوتا ہے۔ تقدیر کے تقاضے کو بھی وہ بالارادہ یعنی اپنی مرضی سے پورا کر سکتا ہے، لیکن ہر حالت میں اس کو پورا ضرور کرنا پڑتا ہے۔ عالم کا کمال و جہاں علت اولیٰ کی وحدت اور اسکی عقلیت کا نتیجہ ہے۔ خدا کے عقیدے کے ساتھ رواقیین اس کو اپنا فرض سمجھتے تھے کہ عالم کے کمال کو ثابت کریں اور نقص و شر کی وجہ سے اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا جواب دیں یہ طبعی دنیات اور

حمایت الہی خاص طور پر کرسٹیس کا کارنامہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن یہ شخص نہایت ادنیٰ قسم کی سطحی غایت سے اس عقیدے کے لئے دلائل پیش کرتا تھا کہ کائنات دیوتاؤں اور انسانوں کے لئے بنی ہے۔ روائی حمایت الہی کا یہ اساسی تصور کہ فرد کا نقص کل کے کمال میں معاون ہے بعد میں ہمیشہ اس قسم کی کوششوں کے لئے ایک نمونہ بنا رہا لیکن اخلاقی شر کو الہی تقدیر کے ساتھ متحد کرنے کا مسئلہ ان کے لئے لائبل تھا کیونکہ وہ بدی کی وسعت اور قوت کی نہایت تاریک تصور کھینچنے کے عادی تھے۔

۱۱۔ فطرت اور انسان

اپنی تعلیم فطرت میں رواقیین بنسبت ہیراکلیٹوس کے ارسطو سے قریب تر رہے جو اس زمانے کے علم کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک ناگزیر بات تھی۔ بعض معمولی تبدیلیوں کو نظر انداز کر کے عناصر اربعہ کی نسبت انھوں نے ارسطو کی پیروی کی اگرچہ انھوں نے ایٹر کو پانچویں عنصر کے طور پر پیش نہیں کیا لیکن وہ ایٹری آتش اور ارضی آتش میں فرق کرتے تھے۔ ایٹری آتش دائروں میں حرکت کرتی ہے۔ اور ارضی آتش خطوط مستقیم میں گزرتی ہے۔ بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تمام عنصری مادے ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں تمام چیزوں میں دائمی تغیر ہے، اور اس طرح سے عالم قائم رہتا ہے۔ اس لئے وہ ارسطو سے اس بات میں متفق نہیں تھے کہ تغیر فقط عالم زیر قمری میں پایا جاتا ہے۔

عالم کی بنیاد کی اس نسبت وہ مروجہ خیالات پر قائم رہے۔ مثال کی نسبت ان کا یہ خیال تھا کہ اپنے بچوں میں جڑے ہوئے ہیں۔ زمین اور پانی سے جو بخارات نکلتے رہتے ہیں۔ ان سے آگ کی پیدائش ہوتی رہتی ہے۔ الوہیت اور عقلیت آگ کی پاکیزگی کے ساتھ وابستہ ہیں۔

عالم فطرت چار اصناف میں منقسم ہے، جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان۔ حیوانوں کے اندر روح حیوانی ہے اور انسانوں کے اندر روح عقلی۔ ان حکماء کو تمام مخلوقات میں سے خاص دلچسپی فقط انسان سے ہے، اور انسان میں اس کی روح سے۔ تمام حقیقی چیزوں کی طرح روح کی فطرت بھی مادی ہے۔ طبعی تولید میں وہ جسم کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، لیکن روح کا مادہ اشرف والفطرت ہوتا ہے۔ اس الہی آتش نے اس وقت انسانوں کے اجسام میں حلول کیا، جب وہ پہلے پہل ایثر میں سے بنے یہ آگ والدین سے اولاد میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس آتش روح کو خون سے غذا ملتی ہے۔ روح کا مقام حکومت قلب میں ہے جو دوران خون کا مرکز ہے یہاں سے سات شاخیں نکلتی ہیں۔ پانچ حواس، چھٹی قوت، ناطقہ اور ساتویں قوت متنازل۔ یہ شاخیں ان اعضا کی طرف جاتی ہیں جو خاص ان کے لئے بنے ہیں۔ شخصیت کا مقام عقل میں ہے جو جسم کے اندر حکمراں ہے۔ روح کے ادنیٰ اور اعلیٰ افعال اسی سے متعلق ہیں، اور لقورات اور اربادوں کا رد و قبول اسی کے اختیار میں ہے، جن معنوں میں کہ روانی جبریت کے اندر یہ ممکن ہو سکتا ہے۔ موت کے بعد کلینتھن کے نزدیک تمام رو میں اور کراٹیس کے مطابق فقط ایسی رو میں جنہوں نے ضروری قوت حاصل کرنی ہے، یعنی عاقلوں کی رو میں، عالم کے انجام تک قائم رہتی ہیں، تاکہ اس وقت خدا کے اندر واپس چلی جائیں، لیکن یہ محدود اور تنہا بقائے حیات روایتیں اور خائنکائی کا کو اس سے مانع نہیں ہوتی کہ وہ حیات بعد الموت کی برتری اور سعادت کو، اظالمون اور عیسائی، الہیین کی طرح ذوق و شوق سے بیان کریں۔

۱۔ روائی اخلاق اور اس کی خصوصیات

ہر چیز قوانین عالم کی پیروی کرتی ہے، لیکن فقط انسان اپنی عقل کی بدولت ان قوانین کا علم رکھتا ہے اور ان پر عمل کر سکتا ہے۔ روائی اخلاق کا یہ ایک اساسی خیال ہے۔ عام طور پر وہ اس اصول کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں، کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اس اصول کو اس صورت میں تزیو کے تابعین نے مرتب کیا، اور تزیو فقط یہ کہتا تھا کہ زندگی آپ اپنے مطابق ہونی چاہیے، یا بالفاظ دیگر اس میں داخلی موافقت ہونی چاہیے۔ دیو جاس نے اس کے خلاف بیان کیا ہے، اور خود پولیمو بھی جو تزیو کا استاد تھا، حیات مطابق فطرت کا متقاضی تھا۔ اگر کینٹینینز اور کرائسٹس اس کو فطرت کلی یا فطرت انسانی کہتے تھے، تو یہ تفہیم محض لفظی تھی۔ فطرت کی وہ تحریک جمہوریت میں پائی جاتی ہے، تحفظ ذات کی تحریک ہے۔ وہ چیز اعلیٰ باقیمت ہے جو اس مقصد کو پورا کرے، اور سعادت ذات میں معاون ہو۔ عاقل انسان کے لئے وہی چیز باقیمت ہو سکتی ہے جو عقل کے مطابق ہو۔ عقل کے لئے فقط یہی خیر مطلق ہے اور نیکی ہی اس انسان کی سعادت ہے، جو کسی اور شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ اس کے بالعکس یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقط بدی ہی شرط مطلق ہے۔ باقی کسی چیز پر خیر و شر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ زندگی، صحت، عزت، مال و متاع، انہی فتنہ خیر نہیں، موت، بیماری، افلاس اور ذلت فی نفسہ شریں ہیں۔ لذت تو سب سے کم خیر یا خیر اعلیٰ کہلانے کی مستحق ہے۔ اور نہ وہ فی نفسہ لائق طلب ہے لذت ہمارے افعال کا ایک نتیجہ ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ افعال صحیح ہوں، کیونکہ سچی تسکین فقط

عمل راست سے پیدا ہو سکتی ہے لیکن لذت خود عمل کا مقصد نہیں بن سکتی۔ اگرچہ تمام روحانی کلیتہتھنیر کی طرح انتہا پسند نہیں تھے جو لذت کو ان چیزوں میں شمار ہی نہیں کرتا تھا۔ جو مطابق فطرت ہیں، لیکن سب روحانی اس پر مستحق تھے کہ مقاصد سے الگ ہو کر لذت فی نفس کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ نیک آدمی کی سعادت اس میں ہے کہ اس کی طبیعت میں کسی قسم کا ہیجان نہ ہو، اس کو سکون قلب اور باطنی آزادی حاصل ہو۔ چونکہ انسان کے لئے فقط نیکی ہی قیمت رکھتی ہے۔ اس لئے اس کے حصول کی کوشش اس کی فطرت کا قانون اہم ہے۔ قانون اور فرض کا یہ تصور پلینیت فلاسفہ ماقبل کے روایتیں کی تعلیم میں زیادہ نمایاں ہے۔ چونکہ انسان کے اندر عقلی محرکات کے علاوہ غیر عقلی محرکات بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ان کے ہاں نیکی خاص طور پر جذبات کے ساتھ جنگ کرنا ہے۔ زینو کے نزدیک تمام جذبات چار عنوانوں کے تحت آسکتے ہیں لذت، خواہش، تشویش اور خوف۔ جذبات انسان کے اندر ایک غیر عقلی اور فاسد عنصر ہیں۔ فلاطونین اور مشائین ان کے اقتضایہ کی تعلیم دیتے تھے، لیکن حقیقت ان کی بیخ کنی لازمی ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ جذبات سے آزاد ہو کر طبیعت کو بالکل بے ہیجان کر دیں۔ جذبات کے مخالف نیکی روح کی عقلی صفت کا نام ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ کردار کی نسبت صحیح تصور قائم ہو اسی لئے نیکی علم ہے، اور بدی جہالت لیکن روایتیں کے ہاں اس علم کے ساتھ قوت ارادی کا اس قدر گہرا تعلق ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ نیکی کا جو ہر قوت ارادی میں ہے۔ زینو بصیرت کو تمام فضائل کی جڑ قرار دیتا تھا کلیتہتھنیر قوت نفس کو اور ارسطو صحت کو۔ مگر ایتھنس کے زمانے سے عام طور پر حکمت کو فضائل کا منبع قرار دیا جاتا ہے جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ

الہی اور انسانی حقائق کا علم ہے حکمت سے چار فضائل کبریٰ اخذ ہوتے ہیں جن کی تقسیم مختلف طور پر کی گئی ہے۔ بصیرت، شجاعت، ضبط نفس اور عدل۔ کلینتھنیز کے ہاں بصیرت کی جگہ مہربا استقلال ہے۔ ارسطو کے نزدیک (اور حقیقت میں کلینتھنیز کا بھی یہی خیال ہے) فضائل کا امتیاز فقط ان معروضات کے اختلاف پر مبنی ہے جن کے اندر وہ ظاہر ہوتے ہیں، لیکن کراٹیس اور بعد کے مصنفین کے نزدیک فضائل کا فرق ذاتی اور کیفی ہے اس امر میں سب متفق ہیں کہ ایک ہی روح کے مظاہر ہونے کے لحاظ سے سب فضائل باہم وابستہ ہیں۔ جہاں ایک فضیلت ہے وہاں لازماً سب فضائل ہونے چاہئیں اسی طرح جہاں ایک بدی ہے وہاں سب بدیوں کا ہونا ضروری ہے لہذا تمام حسنات خرقی میں اور تمام سنیات خرابی میں مساوی ہیں۔ سب کچھ روح پر منحصر ہے۔ اس سے فرض کی اعظم دہی نیکی بن جاتی ہے۔ عمل کی ظاہری صورت کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ یہ روح یا پوری طرح موجود ہوتی ہے یا بالکل غائب۔ نیکی اور بدی ایسے معانی ہیں کہ ان میں مقدار کا فرق نہیں ہو سکتا۔ کوئی شخص جزئ نیکی یا بد نہیں ہو سکتا۔ وہ یا نیکی ہے یا بد، کچھ یہ اور کچھ وہ نہیں ہو سکتا۔ یا وہ عادل ہے یا احمق۔ بہت قابل ہونے کے باوجود بھی انسان احمق ہوتے ہیں۔ مردِ عاقل کمال کا نصب العین ہے اور چونکہ سعادت کی یہی واحد شرط ہے۔ اس لئے وہ سعادت کا بھی نصب العین ہے۔ اسی طرح احمق، نقص و بدی اور شقاوت و مصیبت کا نمونہ ہے۔ مردِ عاقل کے لئے دو اہمین بڑے قبیح و بلیغ و خطیبانہ الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ فقط مردِ عاقل ہی آزاد ہے وہی جیل ہے وہی منعم ہے وہی سید ہے۔ وہ تمام فضائل اور تمام علم کا مالک ہے تمام اموالات میں اس کا عمل صحیح ہوتا ہے وہی حقیقی بادشاہ حقیقی ریاست وال، حقیقی شاعر، حقیقی نبی اور حقیقی رہنما ہے۔ فقط وہی دیوتاؤں کا دوست ہے اور تمام حوائج و

آلام سے بری ہے۔ اس کی نیکی اس سے ذرا نہیں ہو سکتی۔ اس کی مسرت خدا کی مسرت کی طرح ہے، اور اس میں وقت سے اضافہ نہیں ہو سکتا۔ جو احمق ہے، وہ نہایت بُرا اور نہایت مصیبت زدہ شخص ہے۔ وہ غبی ہے، گدا ہے اور غلام ہے وہ کبھی ٹھیک عمل کر ہی نہیں سکتا۔ تمام احمق لوگ دیوانے ہیں۔ رواقیین سے نزدیک چند لوگوں کو مشتے کر کے باقی تمام انسان احمق ہیں۔ نہایت مشہور یونانوں اور شجاعوں پر فتویٰ لگاتے ہوئے فقط اپنی رعایت کی گئی ہے کہ نفع انسان کی عام برائیاں ان میں دوسرے لوگوں سے کم پائی جاتی ہیں۔

ان تمام باتوں میں رواقیین اصول کلیت کے پیرو ہیں سوائے ان تبدیلیوں کے جو ان اصولوں کو علمی طور پر قائم کرنے میں پیدا ہوئیں لیکن زینو پر یہ حقیقت پوشیدہ نہیں تھی کہ اس قسم کی تعلیم میں بہت سی تحدید اور تغیر کی ضرورت ہے۔ یہ تبدیلیاں فقط اسی لئے ضروری نہیں تھیں کہ یہ تعلیم ایک محدود فرقے سے نکل کر ایک بلند خیال قوم کے رواقی اخلاقیات کے ملات بھی اس کے متقاضی تھے ایک ایسا نظام جو نظری طور پر ایک کلی عقیدے کو، اور علمی طور پر فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کو تسلیم کرتا تھا وہ انتہائیت اور دیوجانس کی طرح علم اور فطرت کے ساتھ ایسا صریح تناقض برقرار نہیں رکھ سکتا تھا ان اشیاء کی جو اخلاقاً بے طرف ہیں، تین صیغوں کی گئی ہیں۔ (۱) وہ جو فطرت کے مطابق ہیں، اور اس لئے نعمت رکھتی ہیں ایسی چیزیں فی نفسہ قابلِ آرزو اور قابلِ ترجیح ہیں (۲) وہ چیزیں جو طوائف فطرت ہونے کی وجہ سے کوئی قیمت نہیں رکھتیں، اور اس لئے قابلِ رد ہیں۔ (۳) وہ چیزیں جن میں نہ کچھ خوبی ہے، اور نہ کچھ خرابی۔ ان کو اس تقسیم کو قبول نہیں کرتا تھا اور انسان کی زندگی کا یہ مقصد قرار دیتا تھا کہ کسی چیز کو خیر نہ سمجھا جائے۔ اس نے زینو سے انتہائیت کی طرف رجعت کی۔ اسی لئے اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس کی تعلیم کے مطابق

کسی اصول پر عمل نہیں ہو سکتا۔ ہیتس نے زینو سے یوں اختلاف کیا کہ اخلاقاً بے غرضت اشیاء میں سے بعض ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو زندگی کا منہائے مقصد تو نہیں بن سکتیں لیکن معمولی اور ماتحت اغراض میں شمار ہو سکتی ہیں۔ اپنی تعلیم میں اسی قسم کی تبدیلیوں سے روایتیں عملی زندگی کے اغراض و مقاصد سے حقیقی اعلق قائم رکھ سکتے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے بنیادی اصولوں کے منافی معلوم ہوتے۔ ہیں قابلِ آرزو اور قابلِ رد چیزوں کے مین میں انھوں نے کچھ مشروط یا متوسط فرائض کو تسلیم کیا، جو مقصدِ کامل سے الگ ہیں۔ اس قسم کے مشروط فرائض ایسے قواعد سے تعلق رکھتے ہیں جو بعض حالات میں قابلِ اطلاق نہیں رہتے۔ جس طرح بعض چیزوں کی اضافی قیمت کو تسلیم کرنا جائز سمجھا گیا۔ اسی طرح مردِ عاقل کی بے بیجانی میں اتنی بات کو روا رکھا گیا کہ جذبات کا آغاز اس کی طبیعت میں بھی ہوتا ہے، اگرچہ وہ ان کو رد کر دیتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ بعض متعلقات جذبات ایسے ہیں کہ فقط مردِ عاقل ہی میں پائے جاتے ہیں، جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ رواقین اپنے میں سے کسی کو بھی مردِ عاقل یا عارف کے خطاب کے لائق نہیں سمجھتے تھے، اور سقراط و دیوجانس میسے عقل کی نسبت بھی ان کو شک تھا کہ وہ عارف کہلا سکتے ہیں یا نہیں تو یہ لازم ہو گیا کہ عارف اور احمق کے درمیان ایک اور درجہ مابین کا تسلیم کیا جائے۔ بعد میں مابین کی نسبت انھوں نے ایسے الفاظ استعمال کرنے شروع کئے کہ ان میں اور مردِ عاقل میں تمیز کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

۲، اخلاقِ عملی۔ رواقیت کا تعلق مذہب کے ساتھ

ارسطو کے بعد کی اخلاقیات میں یہ ایک عام خصوصیت پائی جاتی ہے

کہ اخلاقی فرائض کی تفصیلات پر بہت بحث کی جاتی ہے۔ رواقیین اس طرف خاص طور پر مائل تھے۔ وہ اکثر ان مسائل پر بحث کرتے تھے جو فرائض کے تصادم سے پیدا ہوتے ہیں۔ زیادہ یا کمزور اخلاقی خیالات کو پھیلانے اور رواقی اخلاقیات کو عملاً موثر بنانے کے لئے یہ مباحث اگرچہ اہمیت رکھتے تھے۔ لیکن ان کی علمی قیمت کچھ زیادہ نہیں تھی، اور بعض اوقات اس قسم کی بحثیں بہت طفلانہ ہو جاتی تھیں ان کے اندر دو قسم کی کوشش پائی جاتی ہیں۔ ایک کوشش یہ ہے کہ انسان اخلاقی اصولوں پر اس پختگی اور اعتماد نفس سے قائم رہے کہ وہ تمام خارجی اسباب و منافع سے بے نیاز ہو جائے۔ دوسری طرف یہ ہے کہ ایک مکمل کاجز ہونے کی حیثیت سے جو فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں ان کو عہدگی سے پورا کرے۔ پہلی سمت سے وہ خصوصیات پیدا ہوتے ہیں جو رواقیت کو کلیت سے ورثے میں ملے ہیں۔ دوسری سمت سے فرائض کا وہ احساس پیدا ہوا جس کی وجہ سے رواقیت، کلیت سے بلند تر اور وسیع تر ہو گئی۔ ہر ایسی شے سے بے نیازی جو ہماری اخلاقی فطرت پر اثر نہیں کر سکتی، جسمانی اور خارجی حالات سے ارفع و اعلیٰ رہنا، دیوہاں کی طرح حوائج سے آزاد رہنا، اور مردِ عاقل کا استغناء، یہ تمام چیزیں رواقیین کے نصب العین میں بھی داخل ہیں۔ رواقیین عام طور پر کبھی طرز زندگی کا مطالبہ نہیں کرتے۔ لیکن اگر حالات اجازت دیں تو یہ انداز ایک مردِ حکیم کے شایان شان ہے۔ اس اصول نے کہ اعمال کی اخلاقیات فقط خاص قسم کے تاثرات پر مبنی ہے، اور عمل کی خارجی صورت پر منحصر نہیں، رواقیین کو ان کے پیشروؤں کی طرح بعض غلط راستوں پر ڈال دیا، اور بعض عجیب قسم کے خیالات اس کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ اگرچہ ان پر بہت سے اعتراضات محض فرضی حالتوں کو مدنظر رکھ کر کئے گئے ہیں، لیکن بعض اعتراضات ایسے بھی ہیں جو ان کے خیالات سے بطور نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ حالات سے آزاد رہنے کے سلیس

ایک عجیب بات جو ان کی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان اپنی مرضی سے اپنی زندگی کو ختم کر سکتا ہے۔ خود کشی کا جواز ان کے ہاں فقط انتہائی مصیبت کی حالت سے بچنے کے لئے ہی نہیں تھا بلکہ وہ اس کو اخلاقی حریت کے تحفظ کی ایک اشرف صورت تصور کرتے تھے کیونکہ خود کشی سے انسان یہ ثابت کر دیتا ہے کہ زندگی کی اس کے ہاں کچھ قدر و قیمت نہیں۔ اگر حالات ایسے ہوں کہ موت اس اضی زندگی کی بقا سے زیادہ مطابق فطرت معلوم ہو تو خود کشی ایک نہایت جائز فعل ہے۔ زینو، کلیتھینز، اراکلیتھینز، ایتھینز، اور بہت سے رواقیین نے اپنی زندگی کو اپنے ہاتھوں سے ختم کر ڈالا۔ رواقیین اگرچہ اپنے سے باہر ہر چیز سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتے تھے، لیکن نوع انسان سے گہرا ربط محسوس کرتے تھے۔ انسان اپنی عقلیت کی وجہ سے اپنے آپ کو ایک عالمگیر کل کا جزو سمجھتا ہے۔ اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ اس کل کے لئے کام کرے وہ جانتا ہے کہ تمام عقلی ہمتیوں سے اس کا فطری رشتہ ہے وہ تمام انسانوں کے حقوق و فرائض میں مساوات کا قائل ہے۔ کیونکہ تمام انسان ہم جنس ہیں، اور عقل و فطرت کے ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔ ان کا فطری مقصد بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لئے زندگی بسر کریں۔ اجتماعی زندگی انسانی فطرت پر مبنی ہے۔ عدل اور انسانیت اس کے لئے مقدم ہیں۔ نہ صرف عقلاً بلکہ تمام انسان فطرتاً ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ رواقیین نے دوستی کو اس قدر گراں بہا قرار دیا ہے کہ مردِ عاقل کے قتل کے نتائج بالذات ہونے کا اصول اس سے ٹکرا جاتا ہے۔ انسانوں کے دیگر تعلقات بھی اخلاقی اہمیت رکھتے ہیں، وہ شادی کرنے کی ہدایت کرتے ہیں، اور تامل کی زندگی کو نہایت باکیزہ اور اخلاقی انداز سے چلانے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ لوگ عملی سیاسیات میں زیادہ حصہ

نہیں لیتے تھے لیکن متاخرین کی فلسفیانہ جماعتوں میں رواقیین نے
 آئینی زندگی کے فرائض و حقوق پر نہایت دقیق اور مفصل بحثیں کی
 ہیں اور آزادی سے سیاست میں حصہ لینے والوں کی کثیر تعداد ایسے
 لوگوں کی ہے جنہوں نے رواقیین سے تعلیم و تربیت حاصل کی۔ یہ
 صحیح ہے کہ ان کی تعلیم یہ تھی کہ ایک فرد کا تعلق تمام نوع انسان
 سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے نسبت اس تعلق کے جو اس کو اپنی
 قوم سے حاصل ہے۔ سیاسیات کی بجائے ہمہ وطنی ان کا اصل اصول
 تھا اور وہ اس تعلیم کے نہایت سرگرم اور کامیاب مبلغ تھے۔
 انسانوں کی معاشرت اور ہر قسم کی اجتماعی زندگی کا مدار اس حقیقت
 پر ہے کہ تمام انسان عقل رکھتے ہیں اس لئے درحقیقت تمام انسان
 کی ایک ہی جہالت ہے۔

بنی آدم اعضاء یک و جگراند کہ در آفرینش ز یک جوهر اند
 تمام انسان ایک ہی توانوں کے ماتحت ہیں اور ایک ہی مملکت
 کے شہری ہیں۔ ہر انسان بحیثیت انسان ہمارے حسن سلوک
 کا حقدار ہے۔ غلام بھی ہم سے اپنے حقوق طلب کر سکتے ہیں
 اور عزت کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ ہمارے دشمن بھی انسان
 ہونے کی حیثیت سے ہمارے رحم اور ہماری مدد کا حق رکھتے ہیں
 رومانی دور کے رواقیین اکثر اس آخری بات پر زور دیتے ہیں۔

تمام عاقل ہستیوں کے باہمی ربط سے رواقیین اس تصور
 پر پہنچے کہ تمام انسانوں اور تمام دیوتاؤں کی ایک ہی جماعت
 ہے اس جماعت کے قوانین کا غیر مشروط اتباع ہونا چاہئے۔ کائنات
 کے قوانین کی متابعت اور تقدیر کے سامنے تسلیم، ان کے نزدیک
 مذہب کا حقیقی عنصر ہے۔ پارسی دیوتاؤں کی پرستش کا علم ہے
 لیکن دیوتاؤں کی پرستش یہ ہے کہ ان کی نسبت صحیح خیالات
 قائم کئے جائیں ان کی مرضی پر چلا جائے اور قلب و ارادہ کو

ہاک رکھ کر ان کے کمال کی نقل کی جائے، منقریہ کہ حکمت اور
 جیجی ہی اصل پرستش ہے۔ حقیقی مذہب فلسفے سے الگ نہ رہے
 نہیں ہے۔ ایسے قومی مذہب کی نسبت رواقیین نے بہت کچھ لکھا
 ہے دیوتاؤں کو انسانوں پر قیاس کرنا، ان کی نسبت مجھنے افسانے
 تراشنا اور ریت رسم وغیرہ کی لغویت کو اس جماعت کے پیرو
 بنانے زینہ کے زمانے سے یکو آخر تک، اور خاص کر سینیکا نے بہت
 مذموم قرار دیا۔ لیکن یہ حقیقت مجموعی رواقیین قومی مذہب کے
 مخالف نہیں بلکہ عامی ہیں، کچھ اس لئے کہ تمام لوگوں کا اس کو
 صحیح تسلیم کرنا اس کی صداقت کا ایک ثبوت ہے لیکن زیادہ تر اس
 وجہ سے کہ وہ اس کو عوام انسان کے اخلاق کے لئے ایک فوری
 سہارا تصور کرتے تھے۔ فلسفیانہ دریافت ان کے ہاں دیو مالا کا
 اصلی مضمون تھی۔ ان میں سے بالواسطہ اور بلاواسطہ دیوتاؤں میں
 سے فقط ایک خدا کی پرستش جائز تھی۔ بلا واسطہ زیوس کی صورت
 میں اور بالواسطہ دوسرے دیوتاؤں کی شکل میں، جن کو الہی قوتوں
 کا نمائندہ تصور کیا جائے، ستاروں میں، عناصر میں، شجر و پتھر
 میں، نوع انسان کے نام آویڑوں اور مسمنوں میں، ایک واحد خدا
 مختلف اندازوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ رواقیین نے
 دیوتاؤں کی پرستش کی پیشانی تاویل کر کے اس کو ایک فلسفیانہ صداقت
 بنا لیا۔ ان سے پہلے یہ طریق تاویل کہیں کہیں منکر نے قبول
 کیا تھا لیکن زینہ امد رواقیین نے اس پر ایک اقدام قائم کر دیا اور نتیجتاً
 اہل کراچی نے اس سے اس قدر بے سرو پا طریقے کے کام لیا کہ
 اس معاملے میں متاخرین میں سے عیسائی یہودی یا دیگر مصنفوں میں
 سے کوئی بھی ان سے گوسے سبقت نہیں جیوا سکتا۔ جیگونی کی
 ان کے ہاں بہت اہمیت تھی۔ نامعقول چیزوں کے لئے معقول
 دلائل پیدا کھنٹے تھے۔ چونکہ کائنات میں تمام اشیاء باہم مربوط

ہیں اس لئے خاص خاص علامتوں سے مستقبل کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں۔ بعض انسان خدا سے قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے اور بعض تجربے اور مشاہدے سے اس قسم کے علم پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس بناء پر نہایت عجیب و غریب اور ابلے بنیاد باتوں پر یقین کرنا بھی آسان تھا۔ اگرچہ روایتیں دینیات کی تین قسمیں قرار دیتے تھے، فلاسفہ کی دینیات، سیاست دانوں کی دینیات اور شعراء کی دینیات اور ان میں سے وہ شعرا کی دینیات پر سخت معترض تھے حالانکہ وہ درحقیقت قومی مذہب کی دیوالیہ صنمیت ہی تھی، لیکن رائج اوقات مذہب پر اگر کوئی شدید حملہ ہو تو وہ مذہب کی ہر طرح حمایت کرتے تھے کلینتیسز کا ارستارکوس سے جو تعلق تھا وہ اس امر کا شاہد ہے نیز مارکس اور لیویس نے عیسائیوں پر جو جبر و تشدد کیا، وہ قومی مذہب کی نسبت ان کے نقیب پر دلالت کرتا ہے۔

۴۔ اپیکوری فلسفہ

اپیکور (Epicurus) نیوکیریز ایشیائی کا بیٹا تھا۔ وہ دسمبر ۳۴۲ یا جنوری ۳۴۱ ق۔ م میں ساموس میں پیدا ہوا۔ نوزلیفیز نے اس کو دیمترائس کے فلسفے کی تعلیم دی اور وہ پامپلیوس افلاطونی کا بھی شاگرد رہا۔ اس کے بعد وہ اکوفون، میسیلین، پاپاسکوس اور انہیں ملتے ق۔ م میں ایشیا میں معلم رہا۔ یہاں پر اس کے باغ میں اس کے دوستوں شاگردوں اور اداہوں کا مجمع رہتا تھا اس دائرے کے لوگ اپیکور کی تعلیم اور اس کی شخصیت پر دل و جان سے فدا تھے۔ فلسفیانہ تعلیم کے ساتھ ساتھ آپس میں ان لوگوں کا نہایت گہرا میل جول کرتا تھا۔ مردوں کے علاوہ

اس حلقے میں عورتیں بھی شریک تھیں۔ ابقور نے اپنی تعلیم کو متعدد کتابوں میں پیش کیا جن میں اسلوب بیان کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ مشہور ق۔ م میں جب اس نے وفات پائی تو ہمارے اس جماعت کا امام ہوا۔ مگر لوڈورس ابقور کا محبوب شاگرد اور پلونیس استاد کے سامنے ہی انتقال کر گئے تھے یہ جماعت عالم رومانی میں بہت پھیل گئی اور دوسری صدی ق۔ م کے وسط میں کبب امانیوں نے ابقوری تعلیم کی لاطینی زبان میں شرح کی تو وہ بہت مقبول ہوئی۔ سیدوں کا رہنے والا زینو، جو الودورس کا شاگرد اور جانشین تھا، نہایت کامیابی کے ساتھ مشہور ق۔ م تک ایشیا میں تعلیم دیتا رہا۔ سیرو رومانیں مشہور ق۔ م میں فیدرس کے درس سنا تھا۔ ایشیا میں پرو فیدرس کا جانشین ہوا۔ رومانیں سیرو جو درجل کا استاد تھا مشہور ق۔ م میں درس دیتا تھا۔ اس جماعت کا شاعر لوریوس کارس (Lucretius carus) بھی اسی زمانے کا ہے (اندازاً ۹۴ء سے مشہور ق۔ م) اور متعدد ابقورین کے نام بھی ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ جماعت اسی کے بعد مسیح تک قائم تھی لیکن چوتھی صدی میں یہ بالکل ناپید ہو گئی۔ اس جماعت میں اعلیٰ ترقی کی استعداد بہت کم تھی۔ اگر ابقور اپنے شاگرد سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ حرف بحرف اس کی تعلیم کی پیروی کریں تو سمجھنا چاہیے کہ اس کی یہ خواہش بہت اچھی طرح پوری ہوئی کیونکہ اس کے کسی پیرو نے اس تعلیم کو علمی طور پر ترقی دینے کی کوشش نہیں کی۔

۴۔ ابقوری نظام تعلیم

زینو کے فلسفے سے کہیں زیادہ ابقور کا فلسفہ نقطہ عملی

اغراض پر نظر رکھتا ہے۔ خالص علمی تحقیقات کی طرف اس کی کچھ توجہ نہیں تھی۔ ریاضیاتی علوم کو وہ بے کار اور حقیقت سے بعید سمجھتا تھا۔ ان علوم میں اس کی اپنی تعلیم بھی بہت سرسری تھی۔ منطق میں بھی وہ فقط معیار صداقت کی ابھٹ کو مفید سمجھتا تھا جس کے لئے اس نے 'Canonic' (قانونیات) کی اصطلاح اکتھال کی ہے۔ طبیعیات کی نسبت اس کی یہ رائے ہے کہ اس کا نفع فقط یہ ہے کہ فطرتی علوتوں کے علم سے انسان، دیوتاؤں کے خوف اور موت کے ڈر سے آزاد ہو جاتا ہے۔ فطرت انسانی کے علم سے ہمیں اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے کہ کس چیز کی خواہش کرنی چاہئے اور کس چیز سے بچنا چاہئے اس کے علاوہ اس علم کی بھی کوئی اور مستقل اہمیت نہیں۔

روایتیں کی تجریت اور مادیت بالکل علمی اغراض سے وابستہ تھی، ابقوریہ کی تعلیم میں عملی افادیت اور بھی زیادہ قوی ہے یہ نظریہ علم اس کے اخلاقی نظام کے بالکل موافق ہے کہ فقط خود ہی اپنی مادی حیثیت میں حقیقی وجود رکھتا ہے اور علم کا ماخذ حسی اور اک ہے۔ اگر انسان کی زندگی کا مقصد اعلیٰ یہی ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو مصیبت سے بچائے تو اس کو یہ ضرورت نہیں کہ کائنات کے اندر ایسی عقل کو تلاش کرے جس سے وہ سہارا حاصل کر سکے یا جس کے قوانین کے ماتحت زندگی بسر کرے۔ اپنے کردار کے لئے ایسے قوانین کے نظری علم کو حاصل کرنے کی کوشش بھی اس کے لئے بیکار ہے۔ اسے چاہئے کہ وہ کائنات کو ایک میکانیکی مظہر تصور کرے، اور جہاں تک ہو سکے اسی کے اندر اپنی زندگی کو مرتب کرے۔ اس علم کی بھی اس کو فقط وہیں تک ضرورت ہے جہاں تک کہ اس کی رنج و راحت سے اس کا تعلق ہو رہا ہے۔ اپنی بات کے لئے کسی منطقی رنج و رنج کی ضرورت نہیں سوجھ بوجھ اور فطری

فہم و ذکا اس کے لئے کافی ہے۔ اس زاویہ نگاہ کے مطابق ابقورس اپنی علییات کے اندر نظری علم میں حسی ادراک کو اور عمل میں لذت و الم کے تاثر کو معیار صداقت قرار دیتا ہے۔ ادراک ایک پیدہ ہی چیز ہے اور وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ اگر اسی پر شک کرنے لگیں تو محکم اور عمل دونوں ناممکن ہو جائیں۔ ادراک کے دھوکوں سے اس کے خلاف کچھ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے اندر قصور ادراک کا نہیں ہوتا بلکہ تصدیق کا ہوتا ہے۔ دھوکے میں بھی صورت مدرکہ نے ہمارے نفس پر اثر ضرور کیا ہے لیکن ہمیں اس بات کے فرض کرنے کا حق نہیں تھا کہ اس کے مطابق خارج میں ایک شے بھی موجود ہے۔ (ابقورس نے یہ نہیں بتایا کہ کس قسم کا حسی ارتسام حقیقی خارجی چیز کو ظاہر کرتا ہے اور کس قسم کا ارتسام کسی چیز کو ظاہر نہیں کرتا) ادراکات سے تصورات پیدا ہوتے ہیں کیونکہ جس چیز کا بار بار ادراک ہوتا ہے وہ حافضے پر ثبت ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ تصورات پہلے ادراکات سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے وہ ہمیشہ صحیح ہوتے ہیں اس لئے ادراکات اور تاثرات کے علاوہ تصورات بھی معیار صداقت بن سکتے ہیں ان کے علاوہ چونکہ تخیل کی صورتیں بھی ان خارجی ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے آچکے ہیں اس لئے ان کو بھی معیار میں داخل کر سکتے ہیں۔ صحیح اور غلط کا سوال فقط اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ہم معلومات ادراک کی بناء پر کسی ایسی چیز کی نسبت رائے قائم کرتے ہیں جو معلوم نہیں ہے۔ سمیت اور غلطی فقط رائے سے تعلق رکھتی ہے، ادراک سے تعلق نہیں رکھتی۔ اگر کوئی رائے آئندہ کے واقعات سے تعلق رکھتی ہے تو فقط تجربے سے اس کی تصدیق یا تکذیب ہو سکتی ہے اور اگر کسی رائے کا تعلق مظاہر کی خفیہ غلتوں سے ہے تو اس کی صداقت کا مدار اس پر ہے کہ مظاہر اس کی تردید نہ کریں۔ ابقورس ادراکات سے

مفروضات کی طرف عبور کرنے کے بار طریقے بیان کرتا ہے لیکن اس نے
یا اس کی جماعت میں کسی نے انتقرا کا کوئی علمی نظریہ پیش نہیں کیا

۵۔ ابيقورس کی طبعیاً اور دیوتاؤں کی نسبت

اس کے خیالات

ایبيقورس کا نظریہ عالم اولاً اس خواہش سے متعین ہوتا ہے کہ عالم
کے مظاہر میں سے فرق الفطرت علتوں کی مداخلت کو روک دیا جائے
اس قسم کی مداخلت کو تسلیم کرنے سے انسان کی زندگی میں سے ہر
قسم کا امن اٹھ جاتا ہے اور ہر وقت نامعلوم قوتوں کا خوف اس
پر طاری رہتا ہے اس فلسفی کے نزدیک فطرت کی مسکائی توجہ اس
کا ازالہ کر سکتی ہے وہ فطری سائنس کی نسبت خود تو عکسی نظریہ کے
تمام کرنے کی استعداد نہیں رکھتا تھا اس لئے اپنی حمایت کے لئے
اس نے قدیم فلسفوں کی طرف رخ کیا۔ ان میں سے دیمقراطیس کا
نظریہ فزائست اس کو اپنی اخلاقی انفرادیت کے لئے عزیز ترین
معلوم ہوا۔ دیمقراطیس کی طرح ابيقورس بھی ذرات اور خلا کو تمام
اشیاء کے اصلی عناصر قرار دیتا ہے۔ ذرات کو وہ ویسا ہی سمجھتا ہے
جیسا کہ دیمقراطیس کا خیال تھا لیکن ابيقورس کے نزدیک ان کی
شکلوں کا تنوع محدود ہے لا محدود نہیں۔ اپنے وزن کی وجہ سے
ذرات خلا میں پیچھے اترتے ہیں اور چونکہ تمام ایک ہی سرعت
سے گرتے ہیں اس لئے ایک دوسرے سے ان کی ٹکرائیں ہوتی
انقباض و اتساع کو تسلیم کرنے کے لئے اس کو یہ بھی فرض کرنا پڑا کہ

ذرات گرتے ہوئے اپنے ارادے سے بہت تھوڑا سا عمودی خط سے ادھر
 ادھر بھی ہو جاتے ہیں۔ اس اعتباری حرکت سے ان میں تقصادم ہو جاتا
 ہے اس عمل اور ردِ عمل اور کشمکش میں وہ ذوری حرکتیں پیدا ہو جاتی ہیں
 جن سے فضا سے لامتناہی کے اندر لا تعداد عالم بنتے ہیں۔ ان عالموں کے
 کے درمیان خلائے محض ہوتا ہے۔ آپس میں ان میں بہت تفاوت ہے
 لیکن سب کے سب کسی وقت پیدا ہوئے ہیں اور کسی وقت فنا ہو جائیں گے
 چونکہ عالم خالص میکانی علتوں سے ظہور میں آیا ہے اس لئے بقوت
 اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے اندر ہر انفرادی شے کی توجیہ
 خالص میکانی طریقے سے کی جائے اور اس میں غالی نظریات کی باطل توجیہ
 نہ کی جائے۔ لیکن خود توجیہ کوئی بہت ضروری چیز نہیں ہے۔ سب ہمیں یقین
 ہو جائے کہ کوئی شے فطری علتوں سے پیدا ہوئی ہے تو ہمیں اس کے دریافت
 کرنے سے کچھ سروکار نہیں کہ وہ علتیں کیا ہیں۔ مظاہر فطرت کی توجیہ میں وہ
 ہمیں اختیار دیتا ہے کہ مختلف مفروضات میں سے جو مناسب معلوم ہو
 اختیار کر لیں اور اس قسم کی لغویت سے بھی پوری طرح انکار نہیں کرتا کہ
 جاندار جسم و حقیقت گھٹنا اور بڑھتا رہتا ہے۔ وہ خود اور اس کی جامعیت اس بات
 پر بھی قائم رہے کہ سورج جتنا دکھائی دیتا ہے بس اتنا ہی ہے یا اس سے
 شاید کبھی بڑا ہے اور غالباً یہ اس لئے تھا کہ کجس کے قابل یقین ہونے
 میں فرق نہ آئے۔ جاندار ہستیاں زمین ہی میں سے پیدا ہوئی ہیں پہلے
 عجیب و غریب شکلوں کے جانور بنے لیکن ان میں سے فقط وہی باقی
 رہ گئے جو زندہ رہنے کے قابل تھے۔ انسان کی ابتدائی حالت اور مادی ارتقا
 کی نسبت لوگوں میں نے بہت سی دلچسپ اور ذہانت کی باتیں لکھی ہیں۔
 حیوانوں اور انسانوں کی روح میں نقطہ آگ ہوا اور نفس کے عناصر ہی
 نہیں بلکہ ایک زیادہ لطیف اور متحرک مادہ بھی پایا جاتا ہے جو ادراک کا
 باعث ہے اور جو والدین کی روحوں سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن انسانوں کے
 اندر غیر عقلی روح کے علاوہ ایک عقلی روح بھی ہے جس کا مقام سینے کے

اندہر ہے اور غیر عقلی روح تمام جسم میں ساری ہے بوقت موت روح کے ذرات منتشر ہوتے ہیں کیونکہ جسم ان کا شراذہ بند نہیں رہتا۔ ابیقرس اس خیال کو بہت تسکین آفریں سمجھتا ہے۔ کیونکہ فقط یہی عقیدہ ہم کو دوزخ کے خوف سے نجات دلا سکتا ہے کہ موت کے بعد ہم ختم ہو جاتے ہیں۔ روح کے افعال میں سے وہ نہ صرف ادراک کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ اجسام سے ان کی تپسیں محل کر جو اس کے ذریعے سے روح تک پہنچتی ہیں، تخیل کی شکلیں بھی اس کے نزدیک اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ موعوالذکر صورت میں روح پر ایسی تصاویر منکس ہوتی ہیں جن کے مقابل اشیاء اب وجود میں نہیں ہیں یا جو فضا میں مختلف تصویروں کے امتزاج یا ذرات کی نئی ترکیبوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ تصویروں کے روح پر پڑنے سے جو حرکتیں پیدا ہوتی ہیں تو ان سے روح کے اندر پہلے کی حرکتوں کا احیاء ہو جاتا ہے اس کو مذکورہ یا یاد کہتے ہیں۔ جب حافضہ کی تصویر کو ادراک کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو رائے قائم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ عقلی کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ ارادہ ان حرکتوں پر مشتمل ہے جو روح کے اندر استحضارات سے پیدا ہو کر جسم میں منتقل ہوتی ہیں۔ ابیقرس بڑی شدت کے ساتھ ارادے کی کامل آزادی کا قائل تھا اور روانی جبریت کا سخت مخالف تھا لیکن اس مسئلے میں اس نے کوئی گہری نفسیاتی تحقیقات نہیں کی۔ اس قسم کی لمبیایات سے ابیقرس نے اپنے نزدیک دیوتاؤں اور موت کا خوف انسانوں کے دلوں سے محال دیا۔ اس نے دیوتاؤں کے عقیدے کو باطل قرار دینے کی کوشش نہیں کی اس عقیدے کا عام ہونا اس کو اس امر کی دلیل معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقی تجربے پر مبنی ہے اور جن تصویروں سے یہ عقیدہ پیدا ہوتا ہے وہ ایک حد تک حقیقی ہستیوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے وہ محض عقیدات نہیں بلکہ ادراکات ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اس امر کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ یہ بتائے کہ اس کے نزدیک سعادت کا جو نصب العین ہے وہ دیوتاؤں میں متصف ہوتا ہے۔ لیکن دیوتاؤں کی نسبت متوجہ خیالات کے ساتھ وہ فقط ایک حد تک اتفاق کر سکتا ہے کیونکہ وہ عالم کے ساتھ ان کے تعلق کا قائل نہیں ہے۔ دیوتاؤں

کی تعداد لانا ہوتا ہے۔ وہ اس بات کو بھی برہمی خیال کرتا ہے کہ ان کی شکل انسانوں کی سی ہو۔ کیونکہ اس سے زیادہ حسین صورت قیاس میں نہیں آسکتی۔ ان میں ہند کی پتا نمیش کا تفاوت بھی ہے وہ کھاتے پیتے اور باتیں کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ یونانی زبان بھی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن دیوتاؤں کی سعادت اور ان کی بقائے حیات کا یہ تقاضا ہے کہ ہرادی قسم کے کثیف اجسام کی بجائے ان کے اجسام لطیف اور نورانی ہوں اور ان کا مقام عالموں کے مابین چرکیوں کے اگر وہ کسی عالم میں رہتے ہوں تو وہ اس کے اختلال سے متاثر ہوں گے اور ان کی سعادت میں خلل واقع ہوگا۔ ان کی سعادت کا یہ تقاضا بھی ہے کہ دنیا اور انسانوں کی ان کو کچھ فکر نہ ہو اور چارے سے سعادت کی نگہداشت اور جاری پرورش کا بار ان پر نہ ہو انسان کے لئے بھی اس قسم کا عقیدہ باعث راحت و اطمینان ہے کیونکہ انسان کی دولت کلب سے بڑا دین یہ خیال ہے کہ عالم بالا کی قوتیں ہماری دنیا میں مداخلت کرتی ہیں۔ وہ نہایت برہنہ طور پر اس قسم کے عقیدے کا مخالف ہے۔ قومی مذہب کی نسبت اس کا یہ خیال ہے کہ وہ بے یقینی اور بزدلی کی پیداوار ہے۔ رواقیین کی رہبیت اور قنوت سیر کی تقسیم اس کے نزدیک حقیقی فطرت عالم کے منافی اور دیوتاؤں کی سپردگیوں سے بھی زیادہ ایس آفریں ہے۔ اس کے ماحول کے نزدیک ایسورئیس کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اس نے انسانوں کو دیوتاؤں کے خوف سے بے گڑبیا اور اس توہم سے نجات دلانی لیکن وہ دیوتاؤں کی نسبت اس کی خوش عقیدگی اور دیویش پرستش میں حصہ لینے کی تشریف کرتے ہیں۔

۷۶۔ ایسورئیس کی اخلاقیات

مس طرح ایسورئیس نے طبیعت میں ذروں کو تمام وجود کا مآخذ بتا دیا اس نے خود کو اخلاقیات میں تمام عمل کی قایت قرار دیا اس نے یہ تعلیم دی کہ تیریک و بدہ میار خود ہر فرد کا احساس ہے فقط لذت ہی خیر مطلق ہے

اور تمام ہستیاں اسی کے حصول کی کوشش کرتی ہیں اسی طرح شر مطلق فقط الم ہے جس سے تمام ہستیاں بچنا چاہتی ہیں۔ لہذا ارسطیس کی طرح ابقیورس کا بھی عام اصول یہی ہے کہ لذت ہر عمل کا انتہائی مقصد ہے۔ لیکن لذت سے اس کی مراد انفرادی احساسات لذت نہیں بلکہ پوری زندگی کی سعادت ہے الگ الگ کسی لذت یا الم کی قیمت کا مدار اس نسبت پر منحصر ہے جو اس کو پوری زندگی کی سعادت سے ہے چونکہ لذت کا حقیقی کام کسی حاجت کا رفع کرنا ہے جو کسی ناگوار حالت کے دور کرنے کا نام ہے اس لئے ہماری غایت کبھی ایجابی لذت کا حصول نہیں ہوتی بلکہ الم کا دور کرنا ہمارے ہر عمل کا مقصد ہوتا ہے۔ حصول لذت میں ہم روح کو کوئی خاص حرکت نہیں دیتے بلکہ اس کا سکون چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سکون و راحت کے نہایت اساسی اسباب ہمارے نفس کے اندر پائے جاتے ہیں اس لئے ذہنی لذت اور ذہنی الم ابقیورس کے نزدیک جسمانی لذت و الم کے مقابلے میں بہت زیادہ اہم ہیں۔ اگرچہ وہ مکمل طور پر یہ بیان کرتا ہے کہ تمام لذت و الم انجام کار جسمانی حالات سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فقط موجودہ لذت اور خوشی کا اثر جسم پر ہوتا ہے لیکن روح گزشتہ اور آئندہ سے بھی متاثر ہوتی ہے یہ تاثرات جن کا تعلق حافضے اور امید و بیم پر ہے، اس کے نزدیک اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ وہ کلیں اور روائتیں کی طرح جسمانی آلام پر روح کے کامل تصرف کو بڑے مبالغے کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ شدید آلام زیادہ دیر تک جاری نہیں رہ سکتے اور جلدی سے زندگی کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ جو زیادہ شدید نہیں ہیں ان کو عقلی لذتوں سے مغلوب کیا جاسکتا ہے۔ نیکی اس کے نزدیک فقط سکون قلب کی حالت کا نام ہے لیکن ابقیورس کے نزدیک بھی نیکی اس قدر ضروری چیز ہے کہ اس کے بغیر سعادت کا حصول ناممکن ہے۔ درآسمان لیکہ اس کے نظام فلسفہ میں نیکی فی نفسہ کوئی مستقل قیمت نہیں رکھتی۔ بصیرت علمی ہم کو تکلیف دینے والے تعصبات اور فضول خواہشات سے بچاتی ہے اور بتاتی ہے کہ زندگی کس طرح بسر کرنی

جائے ضبط نفس لذت و دلم کی نسبت کردار کو درست کر کے ہم کو غموں سے محفوظ رکھتا ہے اور شجاعت موت اور دکھ کی تحقیر کر کے ہم کو آلام سے بچاتی ہے۔ مدد کا احساس سزا کے خوف سے ہم کو مضطرب نہیں ہونے دیتا۔ خود ابقورکس کی زندگی نہایت پالیزہ اور بلند تھی، اس کے افعال میں اکثر ایسے لطیف جذبات آئے جاتے ہیں جو اس کی اخلاقیات کی ناقص علمی اسس سے بہت مادرے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے ہاں مردِ مائل کا مضرب العین ردِ اطمینان سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اگر وہ ذاتی فقدان جذبات اور سعی لذت کی تحقیر اس کے نزدیک مردِ مائل کی سیرت میں داخل نہیں لیکن اس کو خواہشات پر اس قدر کامل تصرف حاصل ہے کہ وہ کبھی غلط راستے پر اٹکن کی پیروی نہیں کرتا۔ وہ خارجی اشیاء سے اس قدر بے نیاز ہے اس کی مساوت اس قدر کامل اور اس کی عقل اس قدر جود و فطرت ہے کہ ردِ اطمینان کی طرح اس کی نسبت بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ انسانوں کے اندر ایک دیوتا کی طرح ہے، اور خالی رونی اور پانی پر گزارہ کر کے بھی وہ اس قدر مطمئن اور خوش ہے کہ زیوس کی حالت پر بھی اس کے رشک نہیں آتا۔

اسی نصب العین کے مطابق ابقورکس جو قواعد کو اپنیش کرتا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ اُن پر عمل کر کے انسان فحشیت سے تری ہو اور خواہشات پر تصرف حاصل کر کے مطمئن اور آزاد زندگی بسر کر سکے۔ اسی اچھی زندگی نہایت میانہ روی اور اطمینان کی زندگی تھی، وہ دوسروں کو بھی اطمینان اور قناعت کی تلقین کرتا ہے۔ فطری خواہشات میں سے بھی فقط ایک حصہ ایسا ہے جس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ بیشتر خواہشیں غیر فطری اور بے کار ہوتی ہیں۔ عزت اور شان کی خواہش بھی اسی قسم کی مفلوج چیز ہے وہ جسمی تحریکات کو فغا کرنے کی تعلیم نہیں دیتا۔ زندگی سے جس قدر تلفت حاصل ہو سکے ضرور حاصل کرنا چاہئے لیکن وہ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان چیزوں کا محتاج نہ بنائے اصل ضرورت اس بات کی نہیں کہ کم چیزوں سے فائدہ اٹھائے بلکہ طبیعت کم چیزوں کا محتاج ہو۔ ہر حالت میں زحہ رہنے کی خواہش بھی ٹھیک نہیں۔ اگر مصائب ناقابل برداشت ہوں تو

انسان خود اپنی زندگی کو ختم کر دے لیکن اس کی رائے یہ ہے کہ ایسی مصیبتیں بہت شاذ و نادر واقع ہوتی ہیں۔

انسان کے لئے معاشرتی زندگی کی ضرورت اور اہمیت کو ثابت کرنا ابیوقریس کے لئے زیادہ مشکل کام تھا اس کے لئے ایک ہی راستہ تھا اور وہ یہ کہ انسانوں کو باہمی اتحاد سے بہت سے منافع حاصل ہوتے ہیں۔ باہمی ارتباط سے کوئی خاص اخلاقی ترقی مقصود نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ ضرر سے بچنا ہے مملکت کی نسبت بھی یہی اصول صحیح ہے۔ تمام قوانین کی غایت ظلم سے جماعت کی حفاظت کرنا ہے۔ فقط مائل لوگ بالارادہ نا انصافی کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ حوام انکس محض سزا کے خوف سے ظلم سے باز رہ سکتے ہیں۔ اس حفاظت سے بہرہ اندوز ہونا اور اس کی تکلیف اور خطرے میں نہ پڑنا جس سے ایک علی شاس اپنی زندگی کو نہیں بچا سکتا۔ ابیوقریس کے نزدیک نہایت ہی قابل آرزو طریقہ ہے۔ وہ قوانین کی بنیاد کی تلقین کرتا ہے کیونکہ جو شخص ان کی خلاف ورزی کرتا ہے اس کا دل سزا کے خوف سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا۔ جب تک حالات مجبور نہ کریں تب تک عملی جمہوری زندگی سے الگ رہنا ہی بہتر ہے شادی اور تہاہل کی زندگی کی نسبت بھی اس کو شکوک ہیں لیکن دوستی کے متعلق وہ اور اس کی جماعت بہت ذوق و شوق سے کلام لیتے ہیں۔ دوستی کا احساس محض باہمی سہارے اور حفاظت پر قائم نہیں ہو سکتا لیکن علم ان لوگوں کے ہاں دوستی کا معیار بہت بلند تھا۔ قیثا غوریشوں کی طرح ابیوقریس دوستان بہت مشہور تھیں لیکن قیثا غوریشوں کی نسبت جو یہ خیال تھا کہ وہ اشتراک مال و متاع کے قابل ہیں اس کو ابیوقریس اس وجہ سے رد کرتا ہے کہ اجاب میں اس قسم کے انتظام کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔ ابیوقریس اپنے اصول کے مطابق خلوص و محبت کو فقط ذاتی اجاب کے دائرے تک محدود نہیں کر سکتا تھا۔ خود اس میں اور اس کی جماعت کے بہت سے افراد میں تمام نوع انسان کے لئے ہمدردی پائی جاتی ہے۔ دیگر اقوال کے علاوہ اس کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ یہ سبب احسان اٹھانے کے

احسان کرنے میں زیادہ لذت ہے۔ بیوقوف اس اصول پر کاربند بھی تھا۔

تشلیک

پیرہو اور اس کے پیرو

PYRRHO

اس جماعت کی بنا رواقی یا انیقوری جماعتوں سے پہلے ڈالی گئی۔ عملی اغراض میں یہ جماعت ان دونوں سے بہت قریب ہے لیکن وہ اپنے عمل کی بنا کسی علمی عقیدے پر رکھنا نہیں چاہتی۔ کیونکہ وہ فیثی علم کی طرف سے باطل یا بوجس ہے معلوم ہوتا ہے کہ پیرہو کو ایلیائی مغاری تسلیم سے واقف ہونے کا موقع ملا جب وہ انکار کس کے ساتھ ایشیائی مہر میں لکھنے کے ہمراہ تھا۔ بعد ازاں اس نے اپنے شہر میں ایک جماعت کی بنا ڈالی جہاں پر بے مایہ ہونے کے باوجود تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس جماعت کو زیادہ دست حاصل نہ ہوئی۔ اس کی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی اور اس کا سن وفات سنہ ۳۰۰ ق۔ م کے مابین ہے۔ اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ زمانہ سلطنت میں بھی اس کی تسلیم سے واقف ہونے کا ذریعہ اس کے شاگرد دیون کی کتابیں تھیں جس نے آخر میں ایشیا میں سکونت اختیار کی اور وہیں سنہ ۲۰۰ ق۔ م کے قریب وفات پائی۔ اس کی بھی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی۔

دیون کے نزدیک سعادت کی زندگی بسر کرنے کے لئے انسان کو تین باتوں کا علم ہونا چاہئے اشیاء کی بہت کیا ہے ہمارا اُن سے کیا تعلق ہے اور ہمیں اس تعلق سے کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔

پہلے سوال کا فقط یہی جواب ہے کہ ہم کو باہت استیاء کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ادراک فقط شعور و نوید سے تعلق رکھتا ہے۔ اشیاء کی ذات کا یہی ہمیں معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہماری رائے بالکل ذاتی اور نفسی ہوتی ہے۔ ہم کسی قسم کا یقینی و عوامی نہیں کر سکتے۔ ہمیں کبھی یہ نہیں کہنا چاہئے کہ یہ بات ایسی ہے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مجھے یہ چیز ایسی معلوم ہوتی ہے اشیاء کی نسبت قطعی حکم لگانے سے پرہیز کرنا چاہئے۔ یوں کہنے کی یہ روش اختیار کرنے سے انسان اشیاء کی طرف سے بے پروا اور بے حس ہو جائیگا فطرت اشیاء کے علم سے بائیس ہو کر ہم پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں چیز کسی دوسری چیز سے زیادہ ہمیشہ بہا ہے۔ اس کے بعد پھر یہ عقیدہ ہو جائے گا کہ کوئی شے نئی نفس حسن یا قبح نہیں رکھتی اور خیر و شر کا مدار محض قانون اور رسم و رواج پر ہے تمام چیزوں سے بے پروا ہو کر انسان فقط اپنے انداز طبیعت پر متوجہ ہوگا اور کون قلب سے سعادت حاصل کرے گا۔ نیکی اسی کا نام ہے۔ جہاں پر وہ عمل کرنے پر مجبور ہے وہ کمان غالب، فطرت اور رسوم کی پیروی کرے گا۔ یہ ہونے پنی تعلیم کی عکاسی تائیس اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ قائم ہیں کی انتہائی اصول عشرہ جن کو متاخر مصنفین اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، وہ یقیناً انہی ڈیموکریٹس کے ہیں۔ ڈیموکریٹس کے بعض شاگردوں کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن یہ لوگ پر ہونی تشکیک کے آخری غلط ہیں۔ تیسری صدی ق م کے وسط کے بعد اس کی جگہ اکاڈمی نے لے لی۔

۷۸۔ جدید اکاڈمی

جس فلسفی نے اس نئی راہ پر اکاڈمی کی رہنمائی کی وہ ارسطی لاس ہے (۳۱۵ ق م) جو کراٹیس کا جانشین تھا۔ اس کی تعلیم سے ہماری واقعیت بہت سرسری ہے۔ چونکہ اس نے کچھ لکھا نہیں اس لئے

قدما کو بھی اس کا علم براہ راست نہیں بلکہ کئی واسطوں سے تھا۔ جس کے بیان کے مطابق وہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ حواس یا فہم سے کسی چیز کا علم ہو سکتا ہے لیکن اس نے زیادہ تر چیزوں کے نظریہٴ قصورات کو مدہف یا محو کیا۔ اس کی رائے تھی کہ کوئی اور اکاوت ایسے نہیں ہوتے جن کی صداقت بدیہی ہو۔ اس نے مختلف قسم کی مثالوں سے اس کو ثابت کرنا چاہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے روحانی طبیعیات اور دنیاویات پر بھی اعتراضات کئے وہ بھی پرچوں کی طرح اس نتیجے پر پہنچا کہ سوا اس کے کچھ چارہ نہیں کہ کسی چیز پر کوئی قطعی حکم نہ لگایا جائے اس زیادہ نگاہ کو وہ اس شدت سے قائم کرنا چاہتا تھا کہ اس اصول کو بھی قطعی علم قرار نہیں دیتا تھا۔ یہ بات قابلِ تبصیر نہیں ہے کہ وہ اس تشکیک کو محض افلاطونی اوجہائیت کے لئے ایک تہید بنانا چاہتا تھا۔ لیکن اس کے نزدیک علم کے ممکن نہ ہونے سے حل کا امکان بھی قابلِ تبصیر نہیں ہوتا۔ تصور یا اور اک سے ارادے کو حرکت ہوتی ہے خواہ ہم اس کو علم خیال کریں یا نہ کریں یہ معقول طور پر عمل کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ گمان غالب کی پیروی کی جائے۔ عملی زندگی کے لئے اس سے بلند تر کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔

آرسیمی لاس کا جانشین یسید اس ہوا۔ اس کے بعد اور لوگ بھی اس جماعت کی صدارت کرتے رہے لیکن ان میں سے کسی نے کوئی نئی راہ نہیں نکالی اور سب اسی رستے پر چلتے رہے جس پر کہ آرسیمی لاس نے اکاڈمی کو ڈال دیا تھا۔ اسی وجہ سے کارینا دیز خاص اہمیت رکھتا ہے اور وہ تیسری اکاڈمی کا بانی شمار ہوتا ہے جیسے کہ آرسیمی لاس کو وہ سہری اکاڈمی کا بانی کہتے ہیں، اور فالگو اور انیمیوکس کو چوتھی اور پانچویں اکاڈمی کا۔ یہ عالم اور محنت رس شخص جو اپنی فصاحت اور بلاغت کے لئے بھی مشہور تھا ملاطفت میں سیرین میں پیدا ہوا اور سلسلہٴ م سے بہت پہلے، جب وہ سفارتِ فلسفہ کے ساتھ روم آیا، اس جماعت کا خدہ ہو چکا تھا۔ اپنی وفات تک جو ۱۵۰ سال اس میں واقع ہوئی وہ نہایت عزت اور کامیابی کے ساتھ اس کی رہنمائی کرتا رہا۔ اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ اس کی تعلیم کی تشبیح اس کے تلامذہ فاسکر کلیٹو اس نے کی۔ کارینا دیز کی تعلیم اکاڈمی کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔

ارسیسی لاس نے روایتیں کی تعلیم معیار صداقت پر حملہ کیا تھا کاریناڈ نیز بھی انھیں پر تیر چلاتا ہے۔ کیونکہ اس کے گہ سے بڑے مخالفت اور اس زمانے کے نمایاں ادعاہائیں وہی تھیں۔ لیکن اس نے امکان علم کے مسئلے کی زیادہ وسیع پیمانے پر تحقیق کی اور مختلف فلاسفہ کے افکار پر اپنے پیشروؤں سے زیادہ جامع اور زیادہ عمیق تنقید کی اور اس کے ساتھ فلیٹ صداقت کے اسباب اور اس کے مدارج کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ پہلے اُس نے یہ عام سوال اٹھایا کہ آیا علم ممکن ہے اس کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب نفی ہی میں ہو سکتا ہے۔ بہت سی مثالیں دیکر وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کوئی عقیدہ ایسا نہیں جو ہمیں دھوکا نہ دے سکے اور کوئی صیح ادراک ایسا نہیں جس سے متا جلتا یا بالکل ویسا ہی غلط ادراک نہ ہو سکے۔ لہذا روایتیں کے بدیہی تصورات کے معقول میں کوئی حیا صداقت موجود نہیں۔ اسی طرح اس نے یہ بھی کہا کہ استدلال اور ثبوت ناممکن ہے کیونکہ ہر نتائج میں جو مقدمات ہیں وہ خود محتاج ثبوت ہیں ایسے مقدمے سے ثبوت ہمارا جو خود محتاج ثبوت ہے، استدلال کو برہان دوری میں مبتلا کر دیتا ہے۔ اُس نے فلسفیانہ نظامات کا زیادہ تفصیلی امتحان کیا اور چاکر روائی دنیات پر ہر طرف سے اعتراض کیا۔ روایتیں عالم کی فایتی تنظیم سے خدا کی ہستی کو ثابت کرتے تھے۔ کاریناڈ نے کہا کہ اس استدلال کے مقدمات بھی درست نہیں اور نتیجہ بھی غلط ہے کیونکہ عالم اندیشہ مار نقائص پائے جاتے ہیں۔ اس نے خدا کے تصور پر بھی گہری تنقید لی اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے یہ کام سب سے پہلے اُسی نے کیا۔ اُس نے کہا کہ خدا کو ایک زندہ اور عقلی ہستی فرض نہیں کر سکتے۔ بغیر اس کے کہ ایسے صفات اور حالات اس کی طرف منسوب کریں جو اس کی سرمدیت اور کمال کے منافی ہیں۔ اُس نے تکثیر اور روایتیں کے عقیدہ جبر اور پیشگوئی پر بھی اعتراض کیا۔ لیکن اس کی اخلاقی تصورات کی تنقید کا نقش زیادہ گہرا معلوم ہوتا ہے جس کا نمونہ اُس نے روم میں ان دو خطبوں میں پیش کیا جن میں سے ایک عدل کے موافق تھا اور ایک اس کے مخالف۔ ان کے اندر اُس نے سونپٹائیوں کی پیروی میں فطری اور قانونی

حقوق کے اختلاف کو غماز کر لیا۔ لیکن ہماری معلومات اس بارے میں بہت ناکافی ہے۔ کاریناڈیز کے متعلق جو بیانات ہیں وہ اس کے علمی کارناموں کی کوئی جامع تصویر ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ ان ارتقائی مباحث کا لازمی نتیجہ وہی ہوا جو اس سے بہت پہلے بیان کیا گیا تھا، یہ کہ حقیقت کا علم حاصل کرنا ناقص ناممکن ہے اور کسی چیز کی نسبت کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرنی چاہیئے۔ پہلے تشکیک نے کم از کم محاکم غالب کو مل کا معیار قرار دیا تھا لیکن کاریناڈیز نے اس سے آگے قدم بڑھایا اس نے ظن و احتمال کے تین درج مقرر کئے اول وہ تصورات جو فی نفسہ معتدل و مرجع ہیں دوسرے وہ جن کی ان تمام تصورات سے تائید ہوتی ہے جو ان کے ساتھ وابستہ ہیں، تیسرے وہ جن میں موخر الذکر کی نسبت بھی یہ بات صحیح ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامات احتمال پر اس نے تفصیلی تحقیق بھی کی ہے۔ ہم کو یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ اخلاقی مسائل پر اس اصول کے مطابق اس نے کس انداز سے بحث کی ہے۔ زیادہ احتمال یہی ہے کہ وہ قدیم اکاڈمی کے اصول کا پابند رہا کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیئے اور فطری لطیبات کے لیے کوشش کرنا ہی نیکی ہے۔

کاریناڈیز کے بعد اکاڈمی اس کے ملازمہ کے ہاتھوں میں رہی۔ پہلے کاریناڈیز آصفرا کا صدر رہا اس کے بعد کرایس۔ آخر میں ان سب میں سے ممتاز شخص کلیٹماکس اس کا امام ہوا جو کارنیج کا رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت سن ۳۶۰ اور سن وفات سن ۳۰۰ ق م کے بعد نہیں ہو سکتا۔

انتخابیت

(ECLECTICISM)

۷۹۔ اس کا ماخذ اور انداز

بعد ارسطاطیلیسی دور میں فلسفیانہ مذاہب کے مباحثے اور مجادلے

اگرچہ بڑی شدت اور سرگرمی سے ہوتے رہے لیکن یہ ایک فطری بات تھی کہ مرورِ ایام سے ان کے اختلافات نرم پڑ جائیں اور افلاطونی مثالی اور رواقی مذاہب میں باوجود تمام اختلافات کے جو روابط پائے جاتے ہیں وہ زیادہ بین طور پر نمایاں ہو جائیں اس غرض کے لئے دو عوامل جو بیک وقت کام کر رہے تھے نہایت اہم تھے۔ ایک وہ کامیابی جو آکاڈمی کی ارتیابیت کو کارینا دینے کی بدولت حاصل ہوئی اور دوسرے وہ تعلق جو یونان اور روم میں قائم ہوا جب ارتیابیت کے کامیاب حملوں سے اُن دیواروں میں جو ادعائی مذاہب نے اپنے گرد گھینگ رکھی تھیں، جا بجا رخنے ہو گئے تو لازماً مفکرین کا رجحان اس طرف ہوا کہ ان تعلیمات کے اُن حصوں کو نظر انداز کر دیں جو ہر طرف سے ہدف اعتراض ہیں اور ان عقائد کی طرف رجوع کریں جن پر تمام انسان متفق ہو سکیں اور جن کو معترض بھی کردار کا معیار تسلیم کر کے زندگی کے تمام اہم امور کے لیے کافی سمجھے۔ کارینا دینے نے اپنی تکسیر احتمال میں ایسے علمی مباحثات پر بہت زور دیا تھا اس لیے اس کی جہالت نے اسی راہ پر ترقی کرتے ہوئے رفتہ رفتہ اس پہل کو اپنے افکار کا مرکز بنایا۔ اس طرح سے وہ رفتہ رفتہ تکلیک سے دور ہوتے گئے۔ کارینا دینے کے لیے جو چیز محض احتمالی تھی وہ بعد میں آہستہ آہستہ یقینی ہوتی گئی۔

اب رومانی روح نے یونانی حکمت پر جو اثر کرنا شروع کیا وہ بھی اسی سمت میں تھا۔ شللق م میں جب اہل روم نے مقدونیہ کو فتح کر لیا تو یونان کشور روم کا ایک حصہ ہو گیا۔ بہت جلد فلاسفی میں سوس ایلیس پوٹس، سینیو ایلیا نوس اور اس کے احباب کے زیر اثر یونان اور روم کے مابین علمی ارتباط پیدا ہو گیا۔ یونانی مسلم روم کی طرف آنے لگے اور نوجوان رومانی روز افزوں تعداد میں انہماؤں دیکھ یونانی شہروں کے مدارس حکمت میں شریک ہونے لگے۔ پائیلیوس

کہ روم میں قیام اور اسی زمانے میں اہل روم میں ابیقریت کی اُمت، سنارٹ فلاح سے بھی زیادہ اہم ثابت ہوئی آخری صدی قبل مسیح کے آغاز سے، یونانی فلسفہ روم میں اُسکی تعلیم و تہذیب کے لیے ناگزیر شمار ہوتا تھا۔ اگرچہ یونانی استاد تھے اور رومانی اُن کے شاگرد، لیکن یہ ایک لازمی بات تھی کہ یونانی معلم اپنے ممتاز اور با اثر سامعین کی ضرورتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنی تعلیم کو کم و بیش اُن کے موافق بنائیں اور عالم روم کے ساتھ ارتباط میں وہ اس روح سے بھی متاثر ہوں جس نے اس عظمت کو پیدا کیا۔ یہ طریقہ بالکل اس روح کے موافق تھا کہ ہر خیال کی قیمت کو بجائے علمی صحت کے علمی زندگی کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ انھیں اثرات سے یہ میلان ترقی کرتا گیا کہ ہر مذہب اپنی خصوصیات تعلیم کو پس پشت ڈال دے اور فقط ان چیزوں کو پیش کیا جائے جو علمی اہمیت کے لحاظ سے سب میں مشترک ہوں۔ لیکن مختلف نظریات میں سے جو براہ راست باہم متوافق نہیں، میں صحیح یا محتمل صداقت اصول کو منتخب کرنے کے لیے کوئی معیار درکار ہے اس لیے لوگ رفتہ رفتہ بعض ایسے عقائد کی طرف آگئے جو بلا ثبوت انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں اور اجماع حسیات سے مسلم شمار ہوتے ہیں۔

اس قسم کی انتخابیت پہلے رومانی جماعت میں ظاہر ہوئی لیکن آخر میں اکادمی میں زیادہ رائج ہو گئی اور مشائین میں بھی اس نے عمل حاصل کر لیا۔ دوسری طرف ابیقری گروہ نے اپنے بانی کی تعلیم سے کچھ خاص انحراف نہیں کیا۔ اگرچہ سیدون کے رہنے والے زمینے اس سے زیادہ منطقی طریقہ اختیار کیا جو عام طور پر اس جماعت میں مروج تھا۔ طبیب اسکیپیاڈس نے ہر اکادمی کی طرح اجزاء لای تجزیے کی جگہ اجماع کو ابتدائی حقیقت فرض کیا، جو بعد میں تضاد سے ٹوٹ کر ذرات بن گئے ہیں لیکن یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اس لیے کہ اگرچہ اس طبیب کے خیالات ابیقری جماعت سے

ملتے جلتے تھے لیکن وہ اس جامت کا رکن نہیں تھا۔

۸۰۔ رواقیین بیٹس۔ پانیٹیوس

پوسیدونیوس

اگرچہ رواقی نظام کو کراسپس نے ایک حد تک مکمل کر دیا تھا لیکن رواقیین نے اپنے گرد ایسی دیواریں نہیں اٹھائی تھیں کہ وہ اس سے باہر قدم نہ اٹھا سکیں۔ کچھ قدیم نظامات فلسفہ کے اثر سے اور کچھ معترضین کے احوال کے باعث، خالص کاریناڈیز کی قاطعانہ تنقید کے جواب میں ان کو اپنے نظریات میں کچھ نہ کچھ تغیر و تبدل ضرور کرنا پڑا۔ کہتے ہیں کہ ٹارسیس کے رہنے والے زینو نے جو کراسپس کا شاگرد تھا احترامِ عالم کے عقیدے پر شک ظاہر کیا۔ آخری عمر میں یونان کی بھی یہی کیفیت اچھی شاید جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان مشکلات کو حل نہیں کر سکتا تھا جو بیٹس اور پانیٹیوس نے پیدا کر دیے تھے لیکن دیوجنس کے یہ دو شاگرد قدیم رواقی تعلیم سے بہت دور ہو گئے تھے۔ بیٹس کو نہ صرف نظریہ علم میں اختلاف تھا کیونکہ وہ عقلِ محکمۂ خواہش کو بھی اور اکات کی طرح معیارات میں داخل کرتا تھا بلکہ خدا کی نسبت بھی اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کا جوہر عالم کے جوہر سے الگ ہے اگرچہ وہ بھی اپنی جامت کی طرح اس کو اسی سمجھتا تھا۔ اسی لئے وہ عالم کو زندہ ہستی تصور نہیں کرتا۔ خدا کی نسبت وہ کہتا تھا کہ وہ اشیا کے ساتھ فقط تعاون برپا ہے۔ اس خیال کی وجہ ہے جو ارسطو اور زینو کے بین مین ہے وہ کائنات کی آتش گیری کا منکر تھا اور عالم کو قدیم سمجھتا تھا۔

پانیٹیوس کی روائی جماعت کا اثر اس سے بہت زیادہ تھا یہ فلسفی روڈس کا رہنے والا تھا اس کا زمانہ ۱۵۰ء اور ۱۰۰ء ق م کے قریب ہے وہ انیسٹیکس ایتھانی کا باغین اور رومانی رواقیت کا بانی تھا۔ ادبی اور تاریخی تنقید میں اپنی آزادی رائے کو قائم رکھتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کا بڑا مداح تھا اس لئے یہ ایک فطری بات تھی کہ ان کی تعلیمات کا اس کی اپنی تعلیم پر کچھ اثر ہو کیونکہ وہ زیادہ تر روائی فلسفے کے عملی پہلو پر بحث کرتا تھا اور فقط اس کی شدید صورت کا پابند نہیں تھا غرض پر اس کی جو کتاب ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ یہی کتاب سرسوی تصنیف De Officiis کے لئے ایک نمونہ تھی۔ بیس کی طرح وہ فناء عالم کا منکر تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ آفرینش عالم کو بھی نہیں مانتا تھا۔ وہ موت کے بعد روح کی زندگی کا بھی قابل نہیں تھا۔ اور ارسطو کی طرح روح کے اندر جزو نباتی اور جزو حیوانی کو تسلیم کرتا تھا۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس نے اخلاقیات میں قدیم روائی تعلیم کو مسترد کیا اگرچہ یہ ہے کہ اس نے ان نکات پر زیادہ زور دیا جن میں وہ کلیت سے ممتاز ہے اور افلاطون اور ارسطو کی ہم نوا ہے۔ لیکن اس نے شیگوئی کی نسبت کارینادیز کے شکوک کو دہرایا اور دینیات کی سہ گونہ تقسیم کو جو رواقیت کے ہاں مروج تھی با بجا عائد کیا۔

پانیٹیوس کا نہایت مشہور شاگرد پوسیدونیوس تھا جس نے سہ ماہی فلسفہ ق م کے قریب روڈس میں چوراسی برس کی عمر میں وفات پائی وہ ایک مقبول عام جماعت کا امام تھا۔ یہ اہم اور با اثر روائی بہت سے مسائل میں پانیٹیوس کی نسبت زیادہ سختی کے ساتھ اپنی جماعت کی روایات پر قائم رہا۔ وہ احراق عالم بقائے روح بعد الموت اور جنوں بموتوں کے وجود کا قائل تھا۔ ان عقاید اور نیز پیشگوئی کے عقیدے کی اس نے پوری طرح حمایت کی۔ لیکن افلاطون کی مداحی میں وہ پانیٹیوس کا ہم نوا تھا۔ عقل اور جذبات کی پیکار کی جس پر رواقیت بہت زور دیتے تھے، نفسیاتی

توجیہ میں اس نے افلاطون کی پیروی کی اور جذبات کو شجاعت اور جہالت کی طرف منسوب کیا۔ اُن کو روح کے الگ الگ حصے نہیں بلکہ الگ الگ قوتیں قرار دیا جو جسم کی فطرت پر منحصر ہیں۔ یہ خیال قدمِ واقعیت سے الگ ہے اور زمانہ مابعد کے لئے یہ تبدیلی اہمیت سے خالی نہیں تھی۔

۸۱۔ اٹھویں صدی قبل مسیح کے فلاطونین

اس انتہائیت کا خاص مقام اکاڈمی تھی۔ کارینا ڈیز کے براہِ راست تلامذہ میں سے بھی بعض ایسے تھے جنہوں نے اس نظریہ کو ترک کر دیا کہ اشیاء کا مطلقاً علم نہیں ہو سکتا۔ یہ کام زیادہ بین طور پر فالتو نے کیا جو لاریٹا کا رہنے والا تھا۔ وہ ششدری - کم میں فرار ہو کر رونا بچا گیا جہاں وہ سرور کا معلم بنا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ششدری م کے قریب واقع ہوئی۔ وہ کلیوٹاکس کا شاگرد تھا اور بعد میں اس کا جانشین بھی ہوا۔ اس نے فلسفے کا صرف یہی مقصد قرار نہیں دیا کہ وہ انسانوں کو راہِ سعادت کی سمت تباوے۔ اس نے اخلاقی نظریات کو مفصل طور پر پیش کیا، غلط خیالات کی تردید کی اور صحیح خیالات کی تلقین۔ اگر وہ تمام تصورات کی صداقت میں شک کرتا تو اس قسم کی تقسیم کو پیش نہ کر سکتا اس لیے اگرچہ ردائی نظریہ معیار کی تردید میں وہ کارینا ڈیز کا ہم خیال ہے اور اشیاء کی نسبت علی الاطلاق یقینی علم کو ناممکن سمجھتا ہے لیکن وہ قوتِ علم کو مطلقاً بکا نہیں جانتا اور یہ کہتا ہے کہ آریسی، لاس اور کارینا ڈیز بھی علم کے باطل منکر نہیں تھے۔ بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ وہ یقین پیدا کر دیتی ہیں خواہ وہ یقین مطلق کے درجے تک نہ پہنچے۔ وہ محض احتمال اور یقینی علم کے بین بین یقین کا قابل تھا۔

اس بات کو کہ اس قسم کی درمیانی حالت ناقابل قبول ہے،
 فائلو کے شاگرد اور جانشین انیوگس نے محسوس کیا۔ یہ بھی سرور کا علم
 تھا، اس کا سن وفات ۳۸۵ ق۔ م کے قریب ہے۔ آخر میں ہی
 مکے پر فائلو سے اس کا جھگڑا ہو گیا یہ فلاطونی اکاڈمی کو پوری طرح
 ارتیا بیت سے اتحادیت کی طرف لے آیا۔ فائلو کے خلاف دیگر اعتراضات میں سے
 اس کو ایک بڑا اعتراض روئیین کی طرح یہ تھا جس کو وہ سب سے زیادہ
 وزنی سمجھتا تھا کہ یقینی عقیدے کے بغیر معقول کردار ناممکن ہے۔ لیکن
 اس نے ارتیا بیت کے خلاف علمی دلائل بھی پیش کئے کہ اگر صداقت
 نہ ہو تو احتمال کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ یہ کہنا کہ کسی چیز کا دعویٰ نہیں
 کر سکتے خود ایک دعویٰ ہے اور یہ استدلال کرنا کہ ثبوت ناممکن ہے خود
 ایک ثبوت ہے اس لئے اس قسم کا ہر ایک قول متناقض ہوتا ہے۔ اگر
 صحیح اور غلط میں تمیز نہیں ہو سکتی تو یہ ناممکن ہے کہ کسی تصور یا ادب
 کو غلط کہہ سکیں۔ اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ اگر صداقت کا وجود ہے
 تو اسے کہاں تلاش کریں تو انیوگس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کے
 اندر جس کے بارے میں تمام اکابر حکماء متفق ہیں۔ اس بات کو ثبات
 کرنے کے لئے کہ تمام فلسفے اساسی اصولوں پر متفق ہیں وہ افلاطونی خدائی
 اور رواقی نظامات کی شرح کرتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ تینوں مذاہب
 محض فردی اختلاف رکھتے ہیں اور ان کے جھگڑے زیادہ تر لغوی، میں
 اصولی نہیں۔ لیکن اس بارے میں بہت سی غلط بیانی کے بغیر اس
 کے لیے کامیابی ناممکن تھی اس کو ذاتی دلچسپی زیادہ تر اخلاقیات سے
 تھی۔ اس میں اس نے زینو، ارسطو اور افلاطون کے مین مین راستہ
 اختیار کرنا چاہا مثلاً اس نے یہ کہا کہ سعادت کے لیے نیکی کافی ہے لیکن
 سعادت کے درجہ کمال کے لیے جہانی اور خارجی اسباب بھی ضروری
 ہیں۔ اس پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو افلاطونی کہتا ہے
 حالانکہ وہ دراصل رواقی ہے۔ حقیقت میں وہ نہ یہ تھا اور نہ وہ بلکہ محض ایک

انتخابی تھا۔

جیسا کہ سرور اور اینیڈیمس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، انیوکس کی وفات کے بعد یہ انداز فکر اکادمی میں جاری رہا۔ اس وقت تک اس جماعت کا صدر ارسٹس تھا جو انیوکس کا بھائی تھا لیکن سمورس ہی عرصے کے بعد فیثاغورثی تفکرات کی طرف میلان اس کے ساتھ شامل ہو گیا۔ پہلی صدی قبل مسیح کے آخر میں یہ میلان یوڈورس میں پایا جاتا ہے۔ وہ ایک انتخابی ہے جس کی اخلاقیات رواقی ہے اس کے کچھ مدت بعد نھراپلس میں بھی یہی انداز پایا جاتا ہے۔ ایریس ڈائڈیمس جو انیوکس کا استاد تھا وہ رواقی جماعت کا رکن شمار ہوتا تھا لیکن اس کی تصنیف کے وہ حصے جو اب ملتے ہیں اور جن میں اس نے زیادہ اہم فلسفیانہ نظامات کا خاکہ پیش کیا ہے، بالکل انیوکس کی طرز پر لکھے گئے ہیں اور رواقی اور اخلاطونی کا فرق محض برائے نام ہے۔

سویڈاس نے پرتامو اسکندر وی کو بھی انیوکس کا معاصر بیان کیا ہے۔ یہ فلسفی اپنی جماعت کو انتخابی کہتا تھا۔ اس تقسیم کی نسبت جو کچھ ہم تک پہنچا ہے اس میں انیوکس کا اسلوب نمایاں ہے یہ تعلیم دوسروں کے افکار کو سطعی طور پر ترکیب دے کر مرتب کی گئی تھی۔

۸۲۔ مشائی جماعت

یہ انتخابیت اُس زمانے کے مشائخ میں اس قدر رائج نہیں تھی اندروینکس نے جو ۵۵-۶۵ ق۔ م کے قریب ایشیا میں مشائی جماعت کا امام تھا ٹرائینو سحوی کی معاونت سے ارسطو کی تصانیف کا ایک ایڈیشن شائع کیا۔ اُس نے اُن کے اصلی ہونے کی نسبت بھی تحقیقات کی اور

ان پر شرمیں لگیں۔ یہ اشاعتیں ارسطو کے فلسفے کے گہرے مطالعے کی محرک ہوئیں جس کے لیے اس جماعت نے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ جو خیالات درحقیقت ارسطو کے نہیں تھے وہ آسانی سے اس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن با ایں ہمہ اندرونی اور اس کا رشاگرد، دوئل ارسطو کے مقابلے میں اپنی آزادانہ رائے کو ترک نہیں کرتے بلکہ نے بقائے روح کے انکار اور دیگر مسائل میں مشائی تعلیم کے فطری نقطہ نظر کو پیش کیا۔ اسی طرح زیارتی نے ایتھنز کی نسبت ارسطو کی تعلیم کی تردید کی۔ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ وہ مشائی کون تھا جس نے سہروردی کے قریب ایک رسالے میں قدامت عالم کی نیت کی جو قلمو کے نام سے ہم تک پہنچا ہے اور جس میں یہودیت نے بہت سے اضافے کئے ہیں۔

مشائی جماعت میں بھی بعض لوگ ایسے تھے جو ارسطو کی تعلیم میں خارجی عناصر کا پیوند لگانے کے لیے تیار تھے اس کی شہادت ان دور رسالوں سے ملتی ہے جو ہمارے ارسطاطیلیسی مجموعے میں داخل ہیں۔ ایک کا نام De Mundo ہے اور دوسرا فضائل و معیشت پر ہے۔ مورخانہ کتبہ نسبت ارسطو کے افلاطونی تعلیم فضیلت سے قریب تر ہے لیکن یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ مشائی ہی کی تصنیف ہے۔ کتاب (De Mundo) کسی ایسے مشائی کی تصنیف ہے جس نے اے پیرھال پوسیدونیوس کے بعد لکھا ہے کیونکہ اس کی جزیات (Meteorology) کو اس نے آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے۔ اس کتاب کا مقصد خاص طور پر یہ ہے کہ ارسطاطیلیسی توحید کو رواقی وحدت وجود کے ساتھ ملا دے اور وہ اس طریقے سے کہ خدا کی نسبت یہ فرض کیا جائے کہ اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ کائنات سے خارج ہے اور اس قدر ذرا افراتفراف ہے کہ عالم کی تفصیلات میں نہیں الجھ سکتا لیکن تمام عالم میں اس کی قوت اور اس کا عمل جاری و ساری ہے اس لیے رواقیین جو

صفات و اعمال اس کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ حقیقت میں خدا ہی کے ہیں۔ اس بات میں افلاطون، ہیراکلیٹس اور آریستو متفق ہیں۔

۸۳۔ سرو۔ وارو اور سکس کے پیر

آخری صدی قبل مسیح کی انتخابیت اس زمانے کے رومانی فلاسفہ میں سے سب سے زیادہ مخصوص طور پر ظاہر ہوئی ہے۔ ان میں سے تاریخ میں ممتاز ترین مفکر سرو و سکس کے درمیان سے سلسلہ قیام کیا۔ یہ امتیازی حیثیت اس کی کسی وقت نظریہ آزادی فکر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کمال کی وجہ سے حاصل ہے کہ وہ یونانی حکماء کی تعلیمات کو نہایت صفائی کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اپنے معاصرین اور بعد کی نسلوں کے لاطینی پڑھنے والوں کے لیے وہ ان فلاسفہ کے افکار کو جہایت حد تک سے بیان کرتا ہے حالانکہ اس بارے میں اس کے معلومات بہت سطحی تھے سرو اپنے تئیں جدید اکاڈمی کا ایک رکن تصور کرتا ہے اور اس جماعت کی اس عادت پر کار بند ہے کہ مسئلہ زیر بحث کے دونوں پہلوؤں کو واضح کر دیا جائے لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہ دیا جائے۔ مگر اس کے ارباب کے محرک اس قدر وہ علمی وجہ نہیں جو اس نے اکاڈمی والوں سے لیے بلکہ فلسفیانہ اسناد کی بیکار اس کے لیے تشکیک کا باعث ہوئی اگر یہ مشکل حل ہو جائے تو وہ شروع سے تشکیک کو ترک کرنے پر تیار معلوم ہوتا ہے۔ کمال علم کی طرف سے وہ مایوسی کا اظہار کرتا ہے لیکن اکتال اس کے ہاں کاربنیادیت سے بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اخلاقی اصول اور دینیاتی

وانسانیاتی مسائل کے ساتھ جو ان کے ساتھ وابستہ ہیں اس کو گہری دلچسپی تھی۔ ان چیزوں کی نسبت وہ نہایت متیقن سے گفتگو کرتا ہے اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ان امور کی نسبت صحیح تصورات ہمیں فطرت کی طرف سے ودیعت ہوئے ہیں۔ ان اصول کو براہ راست ہم اپنے شعور سے اخذ کر سکتے ہیں اور اتفاق عامہ سے ان کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر وہ جو نظریات قائم کرتا ہے وہ طبع زاد سمجھے جاتے ہیں اور ان میں اختلاف بھی بہت پایا جاتا ہے۔ اپنی اخلاقیات میں وہ ابيقوریت کی قطعی مخالفت کرتا ہے لیکن رواقی افلاطونی اور شالی تعلیمات میں وہ کہیں ثبات کے ساتھ قدم نہیں رکھتا۔ وہ رواقی اصول کی عظمت کا مداح ہے لیکن جو تنگ اور یک طرفہ خیالات ان کے ساتھ وابستہ ہیں ان کو قبول نہیں کرتا دینیات کے اندر وہ سچے دل سے خدا کی ہستی اور اس کی ربوبیت کی صداقت کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ نفسیات میں وہ بقائے روح اور اختیار کا قائل ہے لیکن خدا اور روح کی ماہیت کی نسبت وہ یقینی طور پر کوئی دعویٰ پیش نہیں کرتا۔ اگرچہ عام طور پر وہ افلاطونی روحیت کی حمایت کرتا ہے لیکن رواقی مادیت کے اثر سے بھی پوری طرح متاثر نہیں ہے۔ اپنے قومی مذہب کے ساتھ اس کا کوئی خاص گہرا تعلق نہیں ہے لیکن جماعت کی خاطر وہ اس کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور جہاں تک ہو سکے اس کو توہمات سے منزہ کرنے کا ارادہ مند رہتا ہے۔

سسروہ سے نہایت قریب اس کا دوست وارو (Varro) ہے۔ (۱۱۶ - ۲۷ ق م) لیکن وہ اتنا فلسفی نہیں ہے جتنا کہ عالم ہے۔ وہ انٹیوکس کا پیرو ہے اور اخلاقیات میں جسے وہ فلسفے کا اہم ترین حصہ خیال کرتا ہے، وہ اس کی پیروی کرتا ہے لیکن انٹیوکس کی طرح وہ رواقیوں بلکہ رواقی مادیت سے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ دینیات میں وہ بہت زیادہ رواقیوں خاص کر پائیسیوس کا ہم عقیدہ ہے۔ وہ خدا کو کائنات کی روح قرار دیتا ہے اور دیوتاؤں کو اس روح کی مختلف قوتیں تصور

کرتا ہے جو عالم کے مختلف حصوں میں کام کرتی ہیں۔ اسی حیثیت سے وہ ان دیوتاؤں کی پرستش کا بھی قائل ہے لیکن شعرا کی دیومالا کے خلاف بڑی شدت سے اعتراض کرتا ہے۔ اس نے مروجہ دین کے بعض اہم حصوں کی کھلم کھلا مخالفت بھی کی۔ رواقیت کی ایک شاخ وہ جماعت ایتھی جس کی بنیاد سقراط میں شکستیس نے ڈالی جو روم کے ایک سربراہ اور وہ خاندان کا رکن تھا اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوا لیکن اس کے بعد یہ جماعت ناپید ہو گئی۔ سونیون اسکندر وی بھی اسی جماعت کا ایک رکن تھا جو سقراط یا سقراط کے قریب بیشکا اور کورنیلیوس کا استاد تھا۔ جہاں تک ہمیں ان لوگوں کی نسبت کچھ معلوم ہے یہ فلاسفہ اخلاق معلوم ہوتے ہیں جو روائی اصولوں کی پیروی و حمایت کرتے ہیں لیکن ان کا اثر ان کی شخصیت کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ کسی خاص ممتاز علمی تحقیقات کی وجہ سے۔ سونیون کی تعلیم میں فحشا غور قی عنصا صر رواقیت کے ساتھ ملے جلے پائے جاتے ہیں وہ بھی اپنے استاد کی طرح گوشت سے پرہیز کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ استاد عام وجہ کی بنا پر یہ تعلیم دیتا تھا لیکن سونیون نے اوانگون کو اس کی وجہ قرار دیا۔ شکستیس کے پیرو روح کو اگر غیر مادی کہتے تھے تو یہ ضرور کسی حد تک افلاطون کے اثر کی بدولت ہوگا۔

۸۴۔ بعد مسیح کی ابتدائی صدیاں

روائی جماعت

آخری صدی قبل مسیح میں ایتھورمین کو مستثنیٰ کر کے

فلاسفہ کا جو عام انداز فکر تھا وہ بعد سچ کی ابتدائی صدیوں میں بھی جاری رہا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس قسم کے الہیاتی تفکرات بھی شامل ہوتے گئے جنہوں نے آخر میں نو افلاطونیت میں تکمیل پائی۔ مذاہب فلسفہ اپنی الگ الگ حیثیت میں صرف جاری ہی نہیں رہے بلکہ ارسطو اور افلاطون کی تصانیف کے مطالعہ سے ان کو تقویت پہنچی جب مارکس آرلیس نے سلاطین میں ایشیا میں چار بڑے بڑے مذاہب کے لیے وقتی کرسیاں قائم کر دیں تو گویا حکومت کی طرف سے ان کی مستقل حیثیتوں کو تسلیم کر لیا گیا (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے لیے دو دو کرسیاں قائم ہوئیں) لیکن اب ان کے اختلافات کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی اس لیے اس زمانے میں مختلف تعلیمات کا استخراج باجماعت ہے اور ہر طرف یہ میلان پایا جاتا ہے کہ فلسفے کے ان عملی نتائج کی طرف رجوع کیا جائے جن پر لوگ آسانی سے متفق ہو سکتے ہیں خواہ وہ غلط علمی امور میں اختلاف رکھتے ہوں۔

شاہنشاہی زمانے کے متعدد روایتیں میں سے جن کے ناموں سے ہم آشنا ہیں مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں۔ ہیراقلیتوس "ہومری تشلیات" کا مصنف۔ وہ اگنس کا معاصر معلوم ہوتا ہے اس کی تصنیف اب بھی ملتی ہے۔ اثاگوس جو سکینیکا کا معلم تھا چیرن جو ایک مصری پر دہشت تھا اور نیرد کا اتالیت تھا سکینیکا اور اس کے معاصرین انوکس، کورنوتوس جس نے دیوتاؤں پر ایک رسالہ لکھا۔ پریسوس، فلاگوس اور اینوکس لوکانوس جو سکینیکا کا بھتیجا تھا۔ مونونیوکس روکس اور اس کا چچا ایکٹیوکس۔ پوزوٹوس جس نے بے حد سحر ہو جانے پر سلاطین میں زہر کھالیا۔ کلیو میڈیز جو پٹرین یا پائس کے عہد میں تھا، جس نے ہسپت پر ایک کتاب لکھی۔ اور شاہنشاہ مارکس ارلیوکس، مونینیوکس لیکن ان میں سے جہاں تک ہمیں علم ہے فقط

سینیکا، موسونیوس، اپلیٹس اور مارکس کے افکار میں اُتیج بانی جاتی ہے باقی سب ایسے ہیں جنہوں نے محض اپنے فرقے کی روایات کو جاری رکھا۔ سینیکا ابتدائے سن عیسوی کے چوتھے سال بعد قریطہ میں پیدا ہوا وہ شاہنشاہ تیرد کا اتالیق اور کچھ عرصے تک اس کا مشیر رہا۔ ۶۵ء میں ایک سازش کے الزام میں اسی کے حکم سے اُس نے خود کشی کی کسی اہم مسئلے میں اُس نے اپنے مذہب کی تعلیم کی مخالفت نہیں کی لیکن اگر قدیم رواقیت سے اُس کا مقابلہ کیا جائے تو اس کے اندر ایک تپتی روح کا پتہ چلتا ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ خاص طور پر فقط فلسفہ اخلاق تک اپنے تئیں محدود کرتا ہے۔ وہ رواقی منطق سے واقف ہے لیکن اس کی تفصیلات میں پڑنا نہیں چاہتا وہ طبعیات کی عظمت کا قائل ہے۔ اپنی تصنیف

Naturales Quaestiones

میں ۱۰ پوسیدونیوس کی حیاتیات Meteorology سے انداز کرتا ہے لیکن اس کے اندر فقط اسے الہیاتی اور انسانی مسائل سے اس کو خاص طور پر دلچسپی ہے جو عملی زندگی میں کام آسکیں۔ رواقی مادیت اور وحدت الوجود کی تردید کئے بغیر وہ رواقی تصور خدا میں ان اخلاقی پہلوؤں کو خاص طور پر نمایاں کرتا ہے جن کے ساتھ ربوبیت اور انشیت کا عقیدہ وابستہ ہو سکے انبیات میں بھی وہ اس عقیدے کو واضح کرنا چاہتا ہے کہ روح انسانی روح الہی سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اسی طرح وہ حیات بعد الموت کے عقیدے کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ اگرچہ وہ قدیم رواقی اخلاقیات کے اصول اور قواعد زندگی کو دہراتا ہے لیکن اس کی اخلاقی تعلیم ان کے ساتھ پوری طرح منطبق نہیں۔ انسان کی کمزوری اور مصیبت کسی کا اس کے دل پر اس قدر گہرا نقش ہے کہ وہ اس کی تصویر کھینچتے ہوئے مبلغ پلوں سے بچہ ماٹل معلوم ہوتا ہے

اسی لیے اس کی تقسیم میں اخلاقی مطالبات کے اندر اصلی روایت کی خود اعتمادی کا پایا جانا ناممکن ہے۔ چونکہ اس کو اس دنیا میں نہ کہیں عارف کا مل سکتا ہے اور نہ وہ خود عارف کا مل بن سکتا ہے اس لیے وہ اس بات کی طرف مائل ہے کہ اخلاقی تقاضوں کو معمولی انسانی سطح سے اونچا نہ کرے وہ اس بات کا متمنی ہے کہ انسان اخلاقی ہمت سے تمام خارجی اسباب سے مستغنی ہو جائے وہ بڑے ذوق و شوق کے اس قسم کی آزادی کی تسکین کرتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شدید روایتیں کے مقابلے میں خارجی منافع و مضرات کو بہت زیادہ اہم قرار دیتا ہے۔ دیگر روایتیں کی طرح وہ تمام انسانوں کے فطری ربط پر بہت زور دیتا ہے لیکن بنی نوع انسان کی تمام جماعت کے مقابلے میں کسی ایک مملکت کو مرکز توجہ بنانا وہ مردِ عاقل کے شایانِ شان خیال نہیں کرتا اگرچہ قدیم روایتیں ایسا خیال نہیں کرتے تھے اس کی جہاں وطنی میں اس کے دیگر ہم نہ ہوں کی نسبت رسم اور سہرودی کے جذبات زیادہ نمایاں ہیں۔ اس کے اخلاق کا اکثر اس کی انیات اور دنیا پر ہوا۔ نفسانی خواہشات اور جذبات کے ہیجان کو شدت سے محسوس کرنے کی وجہ سے، وہ اپنی مادیت کے باوجود جسم اور روح کے متخالف پر بہت زور دیتا ہے۔ نسبی مقامات پر وہ قیود جسمانی سے آزادی کی تمنا کرتا ہے اور موت کی تعریف کرتا ہے کہ وہ سچی زندگی کا آغاز ہے۔ کس کا یہ انداز اتنا روانی نہیں جتنا کہ افلاطونی ہے۔ اسی بنا پر وہ پوسیدوٹیس اور افلاطون کی طرح وہ روح کے اندر ایک عقلی اور دو غیر عقلی حصوں کا قائل ہے جس میں عقل اور حواس کی پیکار میں وہ عقل کو انسان کے اندر الہی عنصر قرار دیتا ہے اور اس کے قانون کو ارادۃ الہی کے مراد سمجھتا ہے اسی قدر وہ خدا کو بھی مادہ بے جس کے مقابلے میں ایک قوتِ قاعلہ

تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی سچی عبادت پاکیزگی، قلب اور عرفان کے ذریعے سے ہوتی ہے نہ کہ حیوانوں کی قربانیوں سے خدا کی عبادت کا اہل مقام سینے کے اندر سے نہ کہ ننگ و زنجیر کے معبدوں میں۔ رومانی روایت کے ایک ذمی وقار نمائندے کی حیثیت سے وہ دیو بالا کی لغویات اور مروجہ عبادت کے توہمات کا بری طہرح قلع و قمع کرتا ہے۔

موسس روش نے اور بھی زیادہ اپنے تئیں بالکل اخلاقیات تک محدود رکھا۔ نیرو اور فلاوی کے عہد میں ہمیشہ معلم فلسفہ روم میں اس کی بہت عزت تھی اس کے خطبات کے بہت سے اجراء ملتے ہیں جن کو پولیو نے محفوظ کیا۔ اس کے نزدیک نیکی ہی فلسفے کی واحد فائیت ہے۔ عام لوگ اخلاقی مریض ہیں اور فلسفی ان کا معالج ہے نیکی کا تعلق اس قدر تقسیم کے ساتھ نہیں جتنا کہ عمل اور تربیت کے ساتھ ہے۔ اس کا میلان انسان میں فطری طور پر پایا جاتا ہے جس کو آسانی سے ترقی دے کر یقین کے درجے تک پہنچا سکتے ہیں فعلی ضرورت اس بات کی ہے کہ اس یقین کا علی اطلاق کیا جائے۔ لہذا فلسفی کو بہت کم علمی نظریات کی ضرورت ہے اس کو چاہئے کہ وہ انسانوں پر یہ ثابت کر سکے کہ کیا کچھ انسان کے قبضہ قدرت میں ہے اور کیا نہیں ہے ہمارے خیالات کا علی اطلاق ہمارے اختیار میں ہے اس کے علاوہ ہمارے قبضہ میں کچھ نہیں۔ اس لئے ہماری نیکی اور مسرت کا مدار اسی پر ہے باقی تمام چیزیں انسان کے لئے نیک ہیں نہ بد۔ ان کے آگے غیر مشروط طور پر ہر تسلیم کرنا چاہئے۔ زندگی پر ان اصول کے اطلاق میں اس نے ایسی اخلاقی تعلیم پیش کی ہے جو پاکیزہ ہے اور بعض امور میں اس کے اندر رومانی سادگی انسانی ہمدردی اور دھم دینے والوں سے بھی نرمی کے برتاؤ کی حلقہ کی گئی ہے۔ موسس کے خطبات کا سامعین پر بہت گہرا اثر ہوتا تھا لیکن علمی

حیثیت سے اُن میں کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوتی۔ ہیرا پولس کا رہنے والا اچیلئس، موسوس کا شاگرد تھا وہ نیرد کے عہد میں روما میں رہتا تھا وہ پہلے غلام تھا اس کے بعد آزاد ہو گیا۔ جب ڈوسیین نے تمام فلاسفہ کو روما سے بدر کر دیا تو وہ فلسفہ میں ٹیموکریس چلا گیا۔ یہاں پر فلا دیس اریونس اس کے سامعین میں سے تھا جس نے اس کے خطبات کے مضامین کا ایک خاکہ تیار کیا۔ اپنے استاد کی طرح وہی فقط نیکی کی تربیت اور اخلاقی امراض کے علاج کو فلسفے کی غایت قرار دیتا ہے عام طور پر رواقی تعلیم اس کے افکار کی اساس ہے لیکن وہ منطقی تحقیقات کو زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور طبیعیات میں بھی وہ فقط چند باتوں کو اخلاقی اصول کی تاسیس کے لئے ضروری خیال کرتا ہے اور وہ باتیں اس قسم کی ہیں مثلاً خدا کے وجود کا عقیدہ اور یہ کہ وہ انسانوں کی تجھبانی کرتا ہے، کائنات کی مقبولیت، خدا اور انسانی روح کی مثلت۔ اپنی مادیت کے باوجود وہ بھی سینیکیا کی طرح روح اور جسم کو بالکل الگ الگ سمجھتا ہے لیکن روح کی حیات بعد الموت کا قائل نہیں۔ اخلاقی تعلیم کے لئے وہ استدلالات کی بہت زیادہ ضرورت محسوس نہیں کرتا کیونکہ موسوس کی طرح اس کا بھی عقیدہ ہے کہ اخلاق کے عام اصول فطری طور پر انسان کی طبیعت میں پائے جاتے ہیں اور وہ بھی یہی کہتا ہے کہ فقط ایک چیز عاقل قبضہ قدرت میں ہے اور وہ ہمارا ارادہ یا ہمارے خیالات کا اختیار ہے۔ اچیلئس کے نزدیک ہماری مسرت اور سعادت کا دار و مدار ہی پر ہے۔ اس کے علاوہ وہ کسی چیز کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا اس لئے قابل ارزد اور قابل رد چیزوں کا فرق اس کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا ان خیالات میں وہ کلیت کے قریب ہو جاتا ہے لیکن شادی اور آئینی زندگی کے معاملے میں وہ پوری طرح کلیت کے ہنربان ہے اور سچے فلسفی کو کلی ہی قرار دیتا ہے دوسری طرف وہ یہ تعلیم دیتا ہے

کہ واقعاتِ عالم کے مقابلے میں کامل تسلیم و رضا سے کام لینا چاہئے اور تمام نوع انسان کے ساتھ پوری ہمدردی اور فیاضی برتنی چاہئے اس تعلیم کو وہ خدا کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں۔ عام طور پر اس کے فلسفے میں ایک مذہبی رنگ پایا جاتا ہے۔ فلسفی کو وہ خدا کا خادم اور اس کا پیغامبر سمجھتا ہے۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت وہ آزادانہ عقیدہ رکھتا ہے۔ یہ نسبت ایک باقاعدہ فلسفی کے اس کی حیثیت زیادہ تر ایک پرچشم معلّم اخلاق کی ہے۔

مارکس آریلیس انٹونیس - ۱۲۱ء میں پیدا ہوا سلاطین میں حکومت میں شریک رہا ۱۱۱ء میں قیصر رومائے تخت پر بیٹھا اور ۱۰۱ء میں وفات پائی۔ وہ اکیٹیس کا مداح تھا اور وہ واقیت کے عام عقیدے میں اس سے متفق تھا محض نظری تحقیقات کی طرف مائل نہیں تھا اشیاء و امور کی نسبت مذہبی نظر رکھتا تھا اور اپنی نفسی کیفیات میں منہمک رہتا تھا۔ وہ مثبت الہی کا معتقد تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ کائنات کے نظام سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ خدا انسان کا پروردگار اور نگہبان ہے۔ وہ اپنے آپ کو غیر معمولی طور پر بھی انسان پر متکلف کرتا ہے اس لئے فطرت جو کچھ پیدا کرے اور دیتا جو کچھ کریں اس پر رنجی رہنا چاہئے۔ چونکہ کسی شے کو ثبات نہیں اور فرد فنا پذیر ہے اس لئے کسی خارجی چیز کو خیر سمجھ کر اس کی خواہش نہیں کرنی چاہئے اور کسی خارجی چیز کو مضر سمجھ کر اس سے ڈرنا نہیں چاہئے انسانی روح کے الہی ماخذ کا عقیدہ اس کے ہاں اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ فقط اپنے قلب کے اندر خدا کی پرستش کر گیا اور وہیں سے طلب سعادت کرے گا۔ تمام انسانوں کی فطرت کی وحدت اس کے لئے غیر متناہی بے غرضانہ ہمدردی احسان علی الانسان کی محرک ہے۔ مارکس آریلیس اور اکیٹیس کی تعلیم میں فقط سیاسی عمل کے بارے ہی میں اختلاف نہیں ہے جس کی وجہ زندگی

میں اُن کی حیثیتوں کا اختلاف تھا بلکہ اخلاقی ثنویت کا اثر انسانیات اور مابعد الطبعیات پر جو پوسیدو میں اور سینیکا کی تعلیم میں نظر آتا تھا وہ اُن کی تعلیم میں اور بھی نمایاں ہے۔ وہ اس عقیدے کی تعلیم دیتا ہے کہ روح موت کے کچھ عرصہ بعد خدا کی جانب رجعت کرے گی لیکن وہ روح کو نہ صرف جسم سے بلکہ نفس سے بھی ایک الگ حقیقت تصور کرتا ہے اور اسے ایک الہی اور فاعلی اصل خیال کرتا ہے۔ خدا کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ ارواح کو اُن کے جہانی حجابات سے مراد دیکھتا ہے کیونکہ اُس کی عقل اُن سے براہ راست اتصال رکھتی ہے۔ یہاں پر رواقی مادیت افلاطونی ثنویت کی طرف عبور کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

۸۵۔ کلیئین متباخین

سن عیسوی کے آغاز کے کچھ ہی عرصہ بعد کلیت کا دوبارہ ظہور رواقی اخلاقی فلسفے کا ایک ایک طرفہ مبالغہ تھا عملی اغراض کے مقابلے میں رواقی فلسفے کے عقلی عناصر جس قدر پس پشت پڑتے گئے اسی قدر وہ دوبارہ اس کلیت کی طرف رجعت کرتی گئی جس سے وہ پیدا ہوئی تھی۔ جمہوریہ روما کی آخری صدی کے بعد جس قدر اخلاقی اور سیاسی حالات بگڑتے گئے اسی قدر یہ ضروری معلوم ہونا شروع ہوا کہ زمانے کی مصیبت اور اخلاقی کے مقابلے میں قدیم کلیئین کا طریقہ استعمال کیا جائے جو اگرچہ عجیب و غریب تھا لیکن مؤثر ضرور تھا وارونے مینٹی، سچوں میں اپنے معاصرین کے سامنے حقیقت برہنہ کو پیش کرنے کے لئے کلیئین کی یاد کو تازہ کیا۔ دیوجانس کے خطوط کا یہی مقصد معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلیی جماعت کے احیاء میں مدد ہوں لیکن سینیکا کے بارے میں جو اپنے معاصر کلیئین میں سے دیسپیرس کا بڑا مداح

ہے، اس امر کو پوری طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد نہایت سربرا آوردہ نام مفضلہ ذیل میں :- ایونوس کا دارا کا رہنے والا پیدائش کے عہد میں۔ ڈیموناس جس نے قریباً ایک سو برس کی عمر پا کر سن ۶۹۸ء میں ایتھین میں وفات پائی۔ پیریکلیٹوس جو بعد میں پروکلیٹوس کہلایا جس نے سن ۶۹۵ء میں اولمپیا میں سب کے سامنے اپنے تئیں سپر آتش کیا اور اس کا شاگرد تھیاگینز اگرچہ تہذیب و تمدن میں اس جماعت کی ایک نمایاں حیثیت ہے لیکن تاریخ علم میں اس کی اہمیت فقط بالوسطہ ہے۔ کلیت کے بہترین نمائندے بھی افراط و تفریط سے مبرا نہیں تھے بہت سے لوگ ایسے تھے جو اس کو آوارہ و گندہ زندگی کے لئے ایک بہانہ بنا لیتے تھے یا اس انداز سے لوگوں کے لئے جاذبِ توجہ ہو کر خود نمائی کے ذوق کو پورا کرتے تھے۔ ان بعد کے کلیسین میں سے کسی کے اذکار میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ ڈیمیکریٹوس بلکہ پیراگرنیٹوس کے پاس بھی اس کی عجوبہ کشی کے باوجود، اخلاقی اصول کا سرمایہ وہی ہے جو ایک عرصے سے روایتیں کی بدولت انسانوں کا مشترک سرمایہ بن چکا تھا۔ ڈیموکریٹس اپنے فلسفے میں ایک انتخابی سقراطی تھا اس کی نرم دلی اور شرافت کی وجہ سے لوگ اس کا بہت احترام کرتے تھے۔ ایونوس نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے 'تماشہ گروں کے خلاف' اس میں وہ کائناتوں پر بڑا سخت حملہ کرتا ہے اور روایتیں کے مقابلے میں اختیارِ ارادہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی قسم کی علمی خدمات کے لئے مشہور نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کلیت کوئی علمی فلسفہ نہیں بلکہ زیادہ تر ایک اندازِ زندگی کا نام تھا اسی لئے فلسفانہ نظامات کے تغیرات کا بعد کی کلیت پر بہت کم اثر ہوا تو فلاحی طوئیت کو مستثنیٰ کرتے ہوئے یہ باقی تمام مذاہب کے بعد تک باقی رہی اور پانچویں بلکہ چھٹی صدی کے آغاز تک اس کو پرو ملتے رہے۔

۸۶۔ مشائی جماعت عیسوی میں

اندونیکوس نے اس کو جس سمت میں ڈال دیا تھا اس کی وجہ سے مشائیت نونلاطونیت کے ساتھ ایک عام امتزاج کی طرف مائل تھی۔ اس دور میں اس کی تاریخ کے فقط چند اجزاء ہمیں ملتے ہیں اس کے جن پیروؤں کے ناموں سے ہم واقف ہیں ان میں سے مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں۔ سنسہ کے قریب اسکندر، ایجی کارہنے والا جونیر وکے تعلیم ہی سے تھا۔ سوتون اور شاید ایکیکوس بھی اسی زمانے کا معلوم ہوتا ہے۔ ہیڈرین کے عہد میں اسپاسیوس اور اوراسٹوس جو نہایت ممتاز مشائی تھا سنسہ اور سنسہ کے قریب ہرمینوس۔ سنسہ کے قریب ارستوکلینز اور سوسیگینز جو بہت اعلیٰ درجے کا ریاضی داں تھا سنسہ کے قریب اسکندر افودسی۔ ان لوگوں کا کام زیادہ تر یہی رہا کہ ارسطو کی تصانیف کی شرح اور اس کی تعلیم کی حمایت کرتے رہیں۔ کہیں کہیں ان کے بیانات کے جو حوالے ملتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اہم بات میں ارسطو سے انحراف نہیں کرتے لیکن ارستوکلینز کی مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد کے زمانے کے مشائی بھی ایسے خیالات سے پوری طرح احتراز نہیں کرتے تھے جو اہل میں ان کے مذہب سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اگرچہ اس ممتاز مشائی کا یہ عقیدہ تھا کہ روح الہی تمام عالم مادی کے اندر رہتی اور عمل کرتی ہے اور جہاں کہیں کوئی حضوری وجود اس کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے وہ انفرادی انسانی نفس کی صورت اختیار کرتی ہے، لیکن وہ رواقی انداز میں خدا کو روح کائنات بھی کہتا ہے اس کے معاصر اثینا کو اس کے بیان کے مطابق اس وقت کے مشائین کا یہی مذہب تھا۔ ارستوکلینز کا پیرو اسکندر

افروڈیسی جو شارح کے نام سے مشہور ہے، اس خیال میں شریک نہیں تھا جو رواقی وحدۃ الوجود کے قریب جا پہنچتا ہے۔ لیکن ارسطو کی تعلیم سے پوری طرح واقف ہونے اور کامیابی سے اس کی حمایت کرنے کے باوجود وہ اس کی تعلیم کے فطریستی تعینات میں بعض اہم امور میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ وہ ارسطو کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ جو ہر ہی حقیقت نقطہ فردی کی ہے لیکن ارسطو سے اختلاف کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فرد کلی سے پہلے ہے، تصورات کلیہ فقط ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کے اصلی معروضات افراد اشیاء ہوتے ہیں۔ مزید برآں انسان کے اندر وہ روح کے اعلیٰ حصے کو اوتے سے قریب تر کر دیتا ہے نفس فاعل کو روح سے الگ سمجھتا ہے اور اس کی توجیہ کرتا ہے کہ الہی روح انسانی روح پر عمل کرتی ہے۔ انسان فقط فکر کی استعداد لے کر پیدا ہوتا ہے جو بالقولے ہوتی ہے۔ جیسے جیسے وہ زندگی میں ترقی کرتا ہے ویسے ویسے وہ بالفعل مکتب ہوتی جاتی ہے اس تعلیم کے سلسلے میں وہ ارسطو کے مقابلے میں زیادہ شدت کے ساتھ تباہی روح سے انکار کرتا ہے۔ علاوہ ازیں ربوبیت کو وہ مطلقاً فطرت یا اس قوت کے ساتھ منسوب کرتا ہے جس کا فیضان اعلیٰ سے اونے طبقات کی طرف ہوتا ہے اور خاص انسانوں کی بھلائی فطرت کے اس اندازہ عمل سے خارج ہے۔ اسکندر کے بعد خاص مشائی فلسفے کا کوئی مستند معلم ہمیں نظر نہیں آتا تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطو جیسی تعلیمات کا خاص مقام نو افلاطونی جماعت اٹھتی۔ تیسری صدی جیسے لوگ افلاطونی کہلانے کی بجائے مشائی کہلانا زیادہ پسند کرتے تھے لیکن وہ درحقیقت ایک حد تک ارسطو کے محض شارح تھے اور ایک حد تک انتخاب پسند تھے۔

۸۔ پہلی صدی عیسوی کے فلاطونیسم

افلاطونی جماعت ہی انتخاب پسندی کا لمبا بنی رہی ابتدائی دو صدیوں میں اس کے ممتاز ترین ارکان مفصل ذیل تھے۔ انونیوس مصری جو سائنس کے قریب اثینا میں تعلیم دیتا تھا اور اس کا شاگرد پلوٹارک، مشہور فلسفی اور سیرت نگار، جس کا زمانہ حیات ۵۰ء اور ۱۲۵ء کے مابین معلوم ہوتا ہے۔ گائس کاوسیوس ٹورس، پلوٹارک کا شاگرد قیوس سمرنا کا رہنے والا جو ہیدین اور انونیوس پائس کے عہد میں تعلیم دیتا تھا البینوس، گائس کا شاگرد، جس کے درس میں سمرنا میں جالینوس ۱۸۰ء کے قریب شریک ہوتا تھا اور نیگینیوس مسکیوس اور اپولیوس جو اس کے معاصرین تھے۔ انیکوس، نیوینیوس کرونیوس، عیسائیت کا مشہور مخالف سلس اور بلاشبہ سپوروس بھی مارکس ارلیس کے عہد کے آدمی ہیں انیکوس کا شاگرد ہارپوکراٹیوں کا زمانہ بھی اسی شاہنشاہ کے عہد کے قریب کا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جو اس کو گوارا نہیں کرتے تھے کہ خارجی عناصر حقیقی فلاطونیت کی جگہ لے لیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ پلوٹارک کے بعد اور اس سے پہلے بھی فلاطونیسم بھی مشامین کی طرح اپنے باغی مذہب کی کتابوں کی طرف خاص توجہ مبذول کرنے لگے تھے مثلاً ٹورس نے نہ صرف روایتین کے خلاف بلکہ ارسطاطیلیسی اور افلاطونی تعلیمات کے اختلافات پر بھی کتابیں لکھیں اسی طرح انیکوس ارسطو کا شدید مخالف تھا تاہم ٹورس اس خیال کا منکر تھا کہ عالم کسی ایک وقت میں پیدا ہوا انیکوس بھی دیگر امور کی طرح اس عقیدے کے بارے میں ارسطو کی تردید کرتا ہے لیکن نیکی کے کھتی ہونے، اور فلسفے کے یکطرفہ عملی تصور میں وہ روایتین کے بہت قریب ہوجاتا ہے۔ فلاطونیسم کی کثیر تعداد اسی انتخابیت کی سمت میں چلتی رہی

جس کی طرف ارسطو کس نے قدم اٹھایا تھا لیکن رفتہ رفتہ نو فیشا غرضی افکار جو ہمیں پلوٹارک اکیس اور دوسروں میں ملتے ہیں، اس میں شامل ہوتے گئے اس کے علاوہ اس جماعت کی انتخابیت کی شہادت ارسطو سے بھی ملتی ہے جس کا افلاطونی تعلیمات کا خاکہ افلاطونی مشائی اور رواقی نظریات کا ایک عجیب و غریب مجموعہ ہے اس بارے میں ارسطو اپنے استاد گایوس کی پیروی کرتا ہے۔ سیورس کی نسبت بھی جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتا ہے، یہی صحیح ہے کہ وہ بھی انتخابیت ہی کا قائل ہے۔ اس کے بعد اس میں شک نہیں ہو سکتا۔

۸۸۔ ڈیو، لیوسین اور گالن

ڈیو، لیوسین اور گالن اپنے تئیں کسی مخصوص فرقے کے ارکان نہیں سمجھتے تھے لیکن تینوں فلاسفہ میں شمار ہونا چاہتے تھے ان میں سے گالن کو ہم آسانی سے فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ڈیو جس کو کراسوسم بھی کہتے ہیں، ایک خطیب تھا۔ ڈومینین نے اس کو روما سے جلاوطن کر دیا اور ٹرابان نے اس کو پناہ دی۔ جلاوطنی کے بعد اس نے کلبی پوشش اختیار کر لی۔ اس کا فلسفہ عام اخلاق سے آگے نہیں چلتا خاص غریبوں کے باوجود اس کے اندر کوئی علمی حیثیت نہیں پائی جاتی۔ یہ زیادہ تر رواقی تعلیمات و اصول پر مبنی ہے لیوسین ساسنہ کا رہنے والا تھا اور وہ بھی ڈیو کی طرح خطیب تھا وہ کثیر النصائیف شخص تھا اس کا زمانہ تقریباً دوسری صدی کے نصف آخر کا ہے۔ وہ فرقہ واری فلسفے کا مخالف ہے اور خاص طور پر کلبیین کی ہجو کرتا ہے جس چیز کو فلسفہ کہتا ہے وہ اخلاقی نصائح کا مجموعہ ہے چونکہ وہ نظری مسائل کو ناقابل حل سمجھتا ہے اس لئے وہ عملی اخلاقی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ کلوڈیس گالینوس (۱۲۱-۲۰۱) مشہور خطیب، مذکورہ صدر دونوں سے زیادہ فلسفے میں گہرا انہماک رکھتا تھا اس نے اس پر

بہت سے رسالے لکھے جن میں سے اکثر منقود ہیں۔ وہ اہمیت رکھنے والے اور تفکیک کا مخالف تھا۔ وہ ارسطو کی تعلیم کا بہت مداح تھا اگرچہ پوری طرح اس سے متفق نہیں تھا اس نے مثالی تعلیم کے ساتھ بہت سے رواقی اور افلاطونی عناصر شامل کر لئے تھے۔ اس کے نزدیک حواس بھی ایک ذریعہ علم ہیں اور وہ ان کے قابل اعتبار ہونے کی حمایت کرتا ہے دوسرا ذریعہ علم وہ حقائق ہیں جن کا ادعان نفس کو براہ راست ہوتا ہے۔ وہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے اندر مقاصد اور ذرائع میں ایک ربط پایا جاتا ہے۔ گالینوس گہرے نظری مسائل کو کچھ زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور اس کے بیانات میں کہیں کہیں باہم تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس قسم کے انکار زندگی اور عمل کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک ہم کو علم ہے اس کی اخلاقیات میں بھی مختلف مذاہب کے قدیم نظریات کے سوا کچھ نہیں ہے۔

متاخر متشککین ۵۹۔ انیڈمیوس اور اس کی جماعت

اگرچہ انیڈمیوس کی انتخابیت نے تشکیک کو اکادمی سے جو اس کا خاص مقام تھا خارج کر دیا لیکن یہ فتح کامل نہیں تھی۔ انتخابیت اس طرح پیدا ہوئی تھی کہ متشککین کے حلوں نے فلسفیانہ نظامات کو بے اعتبار کر دیا تھا اس لئے تمام ادعائی عقائد کی بے اعتباری اس کی اساس میں دھل رہی اور یہ لازمی تھا کہ وہ پھر ارتیابی تعلیم کی صورت اختیار کر لے لیکن متاخرین کی اس تشکیک کو وہ اثر اور وسعت بہت عرصے کے بعد حاصل ہوئی جو اکادمی کی تشکیک کو حاصل تھی۔

یونانی متشککین کی یہ جماعت اکاڈمی والوں کی بجائے پرہو کے پیروؤں سے اپنا رشتہ جوڑتی تھی۔ جب پرہو کے پیرو تیسری صدی میں ناپید ہو گئے تو کہا جاتا ہے کہ بطلیموس سیرینی نے اس جماعت کا احیا کیا۔ سارپیڈون اور ہیراکلاڈیز اس کے ملازمہ تھے۔ ہیراکلاڈیز کا شاگرد اینڈیمیوس تھا۔ وہ سنوسس کا رہنے والا تھا اور اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا۔ لیکن چونکہ پیروان پرہو کی یہ نئی جماعت، جدید اکاڈمی سے کوئی خاص اختلاف و امتیاز ظاہر نہ کر سکی اس لئے اینڈیمیوس اور اس کے تابعین پر جدید اکاڈمی کا اثر ناقابل انکار ہے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ بطلیموس اور سارپیڈون کا اکاڈمی سے کیا تعلق تھا اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی تعلیم کو اینڈیمیوس کی طرح عام طریقے سے پیش کیا یا نہیں۔ ارسٹوکلیمز اینڈیمیوس کو پرہو کی ارباب کا احیا کنندہ قرار دیتا ہے۔ اکاڈمی اور پرہو کی تعلیم کے علاوہ بلاشبہ تجربی اطبا کا بھی اس میں حصہ تھا اور جدید پرہونیوں کے بہت سے اساتذہ ان میں داخل تھے اگر یہ جماعت نابودیہ اور معالجات کے تجربی علم تک اپنے تئیں محدود رکھنا چاہتی تھی اور امراض کی علتوں کی تحقیق کو بے کار سمجھتی تھی تو یہ لازمی تھا کہ یہ اصول تو سچ یا کفر تکلیف کلی نہ پہنچ جائے۔ ان متشککین کی جو فہرست دیوجانس نے دی ہے اگر وہ مکمل ہے تو اینڈیمیوس سن عیسوی کے آغاز سے پیشتر بحیثیت معلم ظاہر نہیں ہو سکتا تھا لیکن اگر ٹوبیرو کو جس کے نام سے اس کی پرہوئی تقابیر معنون ہیں، برسرو کے عہد شباب کا دوست سمجھا جائے تو اینڈیمیوس کا زمانہ نصف صدی اور پیچھے باپڑتا ہے لیکن برسرو اپنے زمانے میں پرہوئی جماعت کے وجود سے انکار کرتا ہے۔

اینڈیمیوس تمام اساسی مسائل میں پرہو سے اتفاق کرتا ہے۔ چونکہ ہم اشیاء کی حقیقی فطرت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ اور ہر قیاس کے خلاف مساوی طور پر قوی دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی دعویٰ نہیں

کرنا چاہئے یہاں تک کہ اپنی جہالت کا دعویٰ کرنا بھی درست نہیں ہے اس طریقے سے ہم کو حقیقی لذت اور سکون قلب حاصل ہو جائے گا جہاں تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کو کچھ تو رسم و رواج کے مطابق چلنا چاہئے اور کچھ اپنے تاثرات اور حجاج کے مطابق۔ اینسیدیموس ان اصولوں کو قائم کرنے کے لئے مروجہ خیالات و آراء کی تفصیلی تنقید کرتا ہے اور دیگر امور کے علاوہ علل اشیاء کی تحقیق کی بھی تردید کرتا ہے۔ اس کے برے وجود ثبوت دس پر مبنی اصول میں مجتمع ہیں جن سب کا یہی مقصد ہے کہ اشیاء کی استحضارات کی اضافیت کو ثابت کیا جائے لیکن وہ زیادہ تر حسی اور اکات تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ اگر اسی سند کی بنا پر سکس امپیریکیس اور ٹوٹلین کا یہ دعویٰ ہے کہ اینسیدیموس اپنی تشکیک کو ہیراقلیتی طبیعیات کے لئے فقط ایک تمہید بنانا چاہتا تھا تو یہ یقیناً ایک غلط دعویٰ ہے اور یہ اس طرح پیدا ہوا کہ اینسیدیموس نے ہیراقلیتوس کی طبیعیات کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ اس کو خود اس کے اپنے خیالات سمجھ لیا گیا۔

اینسیدیموس کے بعد اس کے جن آٹھ جانشینوں کے نام ہم کو معلوم ہیں ان میں سے فقط سکس کی نسبت مزید معلومات حاصل ہیں۔ اسکے علاوہ یہ بھی نا ہے کہ اگر پانے اینسیدیموس کے آٹھ اصولوں کو پانچ میں تحویل کر دیا۔ یہ پانچ پھر تین میں تقلیل تحویل ہیں۔ (۱) تناقض آراء (۲) اضافیت اور اکات (۳) ایسے ثبوت کا نامک ہونا جس میں استدلال دوری نہ ہو یا جس کے مقدمات بے ثبوت نہ ہوں بعض اوروں نے اس اختصار کو اور آگے بڑھایا اور دو اصولوں پر اکتفا کیا ایک یہ کہ لوگ اپنے آپ سے صداقت کا علم حاصل نہیں کر سکتے جس کی شہادت تناقض آراء سے ملتی ہے۔ دوسرا یہ کہ دوسروں سے بھی یہ علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم پہلے اپنے آپ سے حاصل ہونا چاہئے۔ اس زمانے میں تشکیک کا یہ کام رہا کہ ادعائیت کی پوری طرح تردید کرے۔ سکس کی تصانیف

میں یہ موضوع کثرت سے پایا جاتا ہے وہ بخوبی طبیب تھا اسی لئے لوگوں نے اس کو امپیریکس (Empiricus) کا لقب دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ گالینوس کا ہم عصر تھا لیکن عمر میں اس سے کم تھا اس لحاظ سے اس کا زمانہ مسئلہ اور مسئلہ کے قریب کا ہے۔

ہمارے پاس سپیلیکس کے تین رسالے ہیں جن میں سے دوسرے اور تیسرے کو عام طور پر (Adversus Malpematicos) کے ناموں کے تحت میں لایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک (Pyrrponic Hypatypose) ہے ایک رسالہ ادعائی

فلاسفہ کے خلاف ہے اور ایک صرف نحو، خطابت اور ریاضیات کے خلاف۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سسکٹس نے اپنی تصانیف کے مواد کا زیادہ حصہ کچھ اپنی جماعت کے قدیم اراکین سے حاصل کیا اور کچھ اکاڈمی والوں، خاص کر کاریناڈیز سے۔ اتنی ہی تصنیف میں اس نے آخری نام انیڈیموس کا لیا ہے۔ اس کے مباحث ان تمام نظریات کا مجموعہ ہیں جو اس کی جماعت والے اپنے زاویہ نگاہ کی حمایت میں پیش کرتے تھے معیار، صداقت، استدلال اور علامات ثبوت کے مباحث میں وہ بار بار اچھے اور برے تمام دلائل سے امکان علم کی تردید کرتا ہے وہ ہر ممکن نقطہ نظر سے علت کے تصور پر حملہ کرتا ہے لیکن اپنے پیروؤں کی طرح اس سوال کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ اس تصور کا آغاز کیا ہے وہ اس تنقید کو دہراتا ہے جو کاریناڈیز نے رواقی دینیات پر کی تھی اور علت فاعلہ پر بحث کرتے ہوئے اس سے کام لیتا ہے۔ وہ علت مادی یا اجسام کو ہر لحاظ سے ناقابل تصور سمجھتا ہے۔ وہ بڑی بڑی اخلاقی تعلیمات خصوصاً نظریات خیر و سعادت کی تردید کرتا ہے اور یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس بارے میں کوئی یقینی علم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس اقام کے وجہ سے وہ وہی نتائج اخذ کرتا ہے جو تشکیلیں بہت پہلے اخذ کر چکے تھے کہ موافق اور مخالف وجوہ کے توازن کی وجہ سے ہمیں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔

اور حقیقی علم کے خیال کو ترک کر دینا چاہئے اس طریقے سے اصلی مسرت اور سکون قلب اچھل ہوگا جس کا حصول تمام فلسفے کی غرض و غایت ہے۔ لیکن یہ نظری ارتباب اس امر کو مانع نہیں ہے کہ ہم عمل کرنے میں اپنے ادراکات، فطری محرکات قانون، رسم و رواج اور عام تجربے کی پیروی کریں۔ معمولی زندگی میں مشاہدہ اور تجربہ ہماری ہدایت کرتا ہے اور اس کی بنا پر ہم زندگی کے لئے بعض قاعدے بنا سکتے ہیں۔

اینسٹیٹیموس کی تشکیک اپنی جامعیت کے حدود سے باہر بہت کم پھیلی۔ اس کے آخری جانشین سائزینکس کا زمانہ یقیناً تیسری صدی کے ربع اول میں ہوگا۔ فقط ایک اور شخص اس کے خیالات سے اتفاق رکھنے والا نہایت ہو سکتا ہے وہ فاووریوس ہے جو خلیب اور مورخ تھا اس کا زمانہ تھابت سنہ ۱۵۰ء کے مابین ہوگا۔ علمی احساس کی ایک علامت ہونے کے لحاظ سے اس انداز خیال کی ایک عام اہمیت ہے اور ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ شروع ہی سے یہ اس امر میں معاون ہوا کہ اس زمانے کی انتہائیت کو جدید فیتا غورثی اور جدید افلاطونی افکار کی طرف لے جائے۔

نوفلاطونیت کے پیشرو

۹۰۔ تمہید

ایسے زمانے میں جو نظری علم کی بجائے فلسفے کے عملی پہلو پر زیادہ زور دیتا تھا اور جس میں انسان کی استعداد حصول علم کی نسبت ہر طرف گہرے شکوک پیدا ہو گئے تھے اور یہ عام میلان پیدا ہو گیا تھا کہ صداقت اگر کہیں سے مل جائے تو اس کو فوراً عملی ضرورت کی بنا پر قبول کر لیا جائے خواہ وہ علمی حیثیت سے ناقص ہی ہو، ایسے زمانے میں ایک ہلکا سا

محرم بھی اس بات کے لیے کافی تھا کہ انسانی روح طلب صداقت میں نظری علم کے حدود سے ماورے کسی اعلیٰ تر سرچشمہ صداقت کی طرف رجوع کرے ایسا محرم حکمت یونان کو ایشیائی افکار کے غلاب سے حاصل ہوا جن کا مرکز اسکندریہ تھا۔ ایشیا کی طرف سے یہ کام زیادہ تر یہودیت نے کیا جس کی اخلاقیاتی توحید ان اقوام کے قومی مذاہب کی دیوالا کے مقابلے میں یونانی فلسفے سے بہت زیادہ اتصال رکھتی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ افکار جو صدیوں کی تدریجی ترقی کے بعد نوافلاطونیت میں اکٹھے ہوئے، ان کا آغاز اسکندریہ ہی میں ہوا تھا۔ ان تفکرات کا آخری محرم صداقت کے کسی بلند تر انکشاف کی خواہش تھی اس کی الہیاتی بنیاد یہ عقیدہ تھا کہ خدا اور عظام روح اور مادہ باہم متضاد ہیں جنوں بھوتوں اور دیگر روحانی قوتوں کو ان کے درمیانی واسطے سمجھ کر انسان ان کی پناہ مانگتے تھے۔ اس فلسفہ کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات مذہب سے متحد ہو گئی جو کچھ تو نقش اور رہبانیت کی طرف لے گئی اور کچھ اس نے یہ تقاضا پیدا کیا کہ خدا کی نسبت براہ راست وجدان ہونا چاہیے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس فلسفے کا ارتقا کچھ فلسفہ یونان کی سرزمین پر ہوا اور کچھ اس سرزمین پر جس میں یونانی حکمت کے ساتھ یہودیت کی آمیزش ہو گئی۔

خاص یونانی جماعتیں

۹۱۔ جدید فیتاغورثی

اگرچہ فیتاغورثیت بحیثیت فلسفہ جو متنی صد کے دوران میں معدوم ہو گئی یا فلاطونیت کے ساتھ تل محمی لیکن مذہبی زندگی کی صورت میں وہ جاری

رہی فیثاغورثی اسرار وسیع حلقوں میں پھیل گئے۔ شعرا کی تصانیف کے اجزا سے خاص طور پر اس کی شہادت ملتی ہے۔ تقریباً پہلی صدی قبل مسیح کے آغاز میں اور غالباً اسکندریہ میں یہ کوشش کی گئی کہ فیثاغورثی حکمت میں ایک نئی زندگی پیدا کی جائے جس کے اندراب دیگر تعلیمات کی ثروت بھی داخل ہو چکی تھی ان مآخذ کی سب سے پہلی قابل ثبوت شہادت ان فیثاغورثی رسالوں سے ملتی ہے جن کے اندر بہت سی موضوع چیریں ڈھل ہیں مثلاً فیثاغورثی تعلیمات کی نیم روائی تشریح جس کو اسکندر پولی سٹرنے پیش کیا، عالم پر لوکاش اوسٹس کا رسالہ جس سے دارو بھی واقف تھا، اور تراکیوس اور کارنوندانس کے 'قوانین' کے دیباچے، جن کا بسرو بھی حوالہ دیتا ہے زمانہ مابعد میں اس قسم کی بہت سی کتابوں کا جھنڈا قدم فیثاغورثی تصانیف خیال کیا جاتا تھا، ذکر کیا گیا ہے (پچاس سے زیادہ مضمون) کی تقریباً نو دہائیوں میں اس قسم کی ہیں) ان کے بہت سے اجزاء ہم تک پہنچے ہیں جن میں سے ایک کتاب اس کی تحریروں کثرت اور اہمیت کے لحاظ سے زیادہ نمایاں ہیں۔ جدید فیثاغورثیت کا سب سے پہلا پیرو جس کے نام سے ہم واقف ہیں وہ سر کا دوست فلوڈوس فلوس ہے جو ایک عالم شخص تھا اس کے ساتھ وائٹینوس بھی شریک ہو گیا (فلوڈوس کا سن وفات ۳۵۰ ق م ہے) اسکسٹی کی جامع کا بھی جدید فیثاغورثیوں کے ساتھ تعلق تھا۔ اسکسٹس کے عہد تک ان کے وجود اور ان کی تعلیم کے خاص آثار متعین ہو سکتے ہیں۔ پادشاہ جوبادوم فیثاغورثی تصانیف کی طرف خاص طور پر مائل تھا۔ پہلی صدی بعد مسیح کے نصف آخر میں ہم کو موڈراس اور اپولونیس کے نام ملتے ہیں۔ یہ دونوں اپنی تعلیم کی حمایت میں کتابیں لکھتے تھے۔ اپولونیس نے مملکت روما میں سفر کیا لوگ اُسے جادوگر خیال کرتے تھے۔ ہڈرین کے عہد میں نکوباکس نے وہ کتاب تصنیف کی جس کے کچھ اجزا ابھی دستیاب ہوئے ہیں نیچوٹس کا زمانہ انونیسیز کے عہد میں معلوم ہوتا ہے اور فلوڈراس تیسری صدی کے ثلث اول کا ہے۔

یہ جدید فیثاغورثی جماعت جس قسم کی تعلیمات سے اپنے اخلاقی اور مذہبی عقائد کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اس کے اندر قدیم فیثاغورثی نظریہ کے علاوہ افلاطونی وجدانات بھی تھے جنہوں نے اس جماعت کے لئے بہت اہمیت اختیار کر لی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ مشائی اور رواقی عناصر بھی اس میں داخل تھے۔ اس طرح سے اس فلسفے میں معاصرانہ فلاحیت کی طرح ایک انتخابی انداز پایا جاتا ہے۔ لیکن ایک عام میلان کے دائرے کے اندر تفصیلات میں بہت کچھ تفاوت بھی ہے وحدت اور ثنویت دونوں کو بنیاد قرار دیا ہے۔ وحدت ان کے نزدیک صورت ہے اور دونوں مادہ۔ بعض فیثاغورثی وحدت کو علت فاعل یا خدا قرار دیتے تھے۔ اور بعض وحدت اور الوہیت میں فرق کرتے تھے اور خدا کی نسبت یہ کہتے تھے کہ ایک طرف تو وہ علت مجرکہ ہے جس صورت اور مادے کو یکجا کرتی ہے (جیسا کہ افلان نے تھیمس میں بیان کیا ہے) اور دوسرے طرف وہ احد ہے۔ جس سے وحدت اور دونوں دونوں مشتق ہیں۔ اس تعلیم میں رواقی وحدت افلاطونی ارسطائیسی ثنویت سے مل گئی ہے۔ اور اس طرح سے جدید فلاحیت کے لئے رہت تیار ہو گیا۔ خدا اور عالم کے باہمی تعلق کی نسبت بھی اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ خدا کو عقل اور تمام محدودات سے اس قدر بالاتر سمجھتا تھا کہ کسی مادی چیز کے ساتھ براہ راست اس کا اتصال نہیں ہو سکتا۔ دوسرا گروہ خدا کو روح کائنات قرار دیتا تھا جس کے اندر جارمی و ساری سے اور رواقیین کی پیروی میں اس کو ایک حرارت یا نفس گرم کی طرح خیال کرتا تھا۔ عقل مادی کی نسبت یہ خیال تھا کہ وہ تمام اعداد پر حاوی ہے اور اعداد کو اب پوری طرح تعقورات کا مرادف سمجھا جاتا تھا۔ اس جماعت میں جس معمولی ریاضیات کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا مختلف اعداد کی اہمیت کی نسبت عجیب و غریب قسم کے توہمات پیدا ہو گئے تھے۔ لیکن اعداد کے بارے میں بھی جدید فیثاغورثیت نہ صرف قدیم سے بلکہ افلاطون سے بھی

ایک ہو گئی تھی وہ تصورات یا اعداد کو خدا کے افکار سمجھتے تھے۔ اس لئے ان کے نزدیک وہ اشیاء کے جوام نہیں تھے بلکہ وہ صورتِ اصلیت تھے جن کے مطابق اشیاء صورت پذیر ہوتی ہیں۔ مادے کی نسبت افلاطونی بیانات لفظاً صحیح سمجھے گئے۔ روح کائنات کو تصورات اور مادے کے مابین جگہ دی گئی جو افلاطون کے ہاں اس کو حاصل تھی۔ لوکریں کیسے نے روح کی ساخت کی تعلیم کو بھی افلاطون سے اندک کیا۔

باعد الطبیعیات کے علاوہ فلسفے کے دیگر تمام حصوں پر بھی جدید فیتاغورثی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ منطق میں اس جامعیت کی کارگزار کی کا ثبوت دوسری کتابوں کے علاوہ اس تصنیف سے بھی ملتا ہے جو اریستو کے نام سے منسوب کی گئی (The Universe) عالم۔ اس میں

ارسطو کے انداز پر نظریہ فانیغوریات سے بحث کی گئی ہے لیکن اکثر مسائل میں ارسطو سے الگ راستہ اختیار کیا ہے۔ طبیعیات میں جدید فیتاغورثی جامعیت زیادہ تر افلاطون اور روایتین کی پیروی ہے۔ وہ عالم کے جمال و کمال کی تعریف کرتے ہیں جس کو نقص و بدی سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ ستاروں کو وہ مرنی و ہوتا تصور کرتے ہیں۔ عالم اور نوع انسان کے تقدم کی تعلیم انہوں نے ارسطو سے لی۔ اس کے زمانے سے لیکر تمام جامعیت کا

یہی عقیدہ رہا۔ فلکی اور ارضی عالموں کے اختلاف کی نسبت بھی وہ ارسطو کے دعوامی کو دہرائے ہیں جن میں سے پہلا متغیر ہے اور دوسرا غیر متغیر۔ قدیم

فیتاغورثی اور افلاطونی احجام و ابعاد مکانی کو اعداد سے اخذ کرتے تھے اور عناصر کو مرتب اجماع سے

لیکن دوسری جانب اس کے تحریروں میں ارسطو جیسی تعلیم عناصر بھی ملتی

تھے۔ اس جامعیت کی انسیات افلاطون ہی سے ماخوذ ہے جس بارے میں

فیتاغورثی اسکندر روایتی مادیت کی حمایت کرتا ہے روح کی نسبت وہ

زینو کراٹیر کی طرح یہ کہتے ہیں کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے۔ اس کے

لئے دیگر ریاضیاتی علامات بھی استعمال کرتے ہیں۔ روح کے حصص، اس کی

حیات بل و لذات اور حیات بعد موت کی نسبت افلاطونی تعلیم کا عادیہ کیا گیا

ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ روح کے اوگنوں کی طرف انھوں نے اس قدر توجہ نہیں کی جس قدر کہ جنوں بھوتوں کی طرف۔ لہذا کس نے تو یہاں تک کیا ہے کہ ان کو یہودیوں کے فرشتوں سے جالایا ہے۔

ان کی متعدد اخلاقیاتی اور سیاسی تقاضات کے جوا جزا اب تک موجود ہیں وہ افلاطونی تعلیمات اور ان سے زیادہ مثالی تعلیمات کا عنصر اعلیٰ ہیں جن کے اندر کسی قدر رواقی نظریات کی بھی آمیزش ہے۔ جدید فیتا غورثی جانت کی امتیازی خصوصیات ان کی مذہبی تعلیم میں زیادہ نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ ان کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جس کے لئے خالص روحانی عبادت ہونی چاہئے۔ دوسری طرف قومی عبادت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ نبوت کو بلند تر مرتبہ دیا گیا ہے۔ اور زندگی میں ہر قسم کی پاکیزگی طلب کی گئی ہے۔

فیتا غورثی اسرار میں مختلف قسم کے پرہیز اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔ انھوں نے فیتا غورث اور اپولو میں کو اسوہ حسنہ قرار دے کر ان کی جو سیرتیں بھی ہیں ان سے اس جانت کی تعلیمات اور اس کے غضب العین پر خوب روشنی پڑتی ہے۔ ان میں یہ بتایا گیا ہے کہ فلسفہ ہی سچا مذہب ہے۔ اور فلسفی ہی خدا کا بی اور اس کا تحقیقی بندہ ہے۔ تزکیہ حیات اور دیوتاؤں کی صحیح پرستش انسانوں کی زندگی کی غایت اولیٰ۔ روح کو جہانی شہوات کی زنجیروں سے آزاد کرنے کا فقط یہی ایک واحد طریقہ ہے اگرچہ نوع انسان کی بعلانی کے لئے کوشش کرنا اس تعلیم میں داخل ہے لیکن تقصیر بھی اس کا ایک لازمی جزو ہے۔ گوشت اور شراب اور شادی سے پرہیز، پردہ تنوں کا سادہ سفید لباس اختیار کرنا، حیوانی قربانیاں اور قسموں سے پرہیز، رہبان و فلاسفہ کی جماعتوں میں اشتراک مال، اس قسم کی بعض اور باتیں بھی ہیں جو قدیم فیتا غورثیوں کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔ یہ سب پارسائی کا نہایت نمایاں اجر کشف و کرامات اور وحی والہام ہے۔ فیتا غورثی اور اپولو میں کی سیرتوں میں اس کی بہت سی مثالیں درج کی گئی ہیں۔

۹۲۔ فیتا غورثی انداز کے فلاطونین

وہ میلان فکر جس کا اظہار پہلے جدید فیتا غورثیت میں ہوا، بعد ازاں اس کا اثر فلاطونین میں بھی ظاہر ہوا جن سے فیتا غورثیت نے بہت سے اہم مسائل اخذ کئے تھے۔ یوڈورس اس سے متاثر ہوا لیکن اس کا نہایت نمایاں اثر پلوٹارک میں نظر آتا ہے جو پہلی صدی قبل مسیح میں اس جماعت کا سب سے زیادہ بااثر نمائندہ تھا۔ وہ ایک ایسا افلاطونی ہے جو مخالفت کے باوجود مشائی اور رواقی فلسفے کے اثرات کو بھی قبول کرتا ہے فقط ابیوری فلسفے سے اس کو پورا منفرد ہے۔ وہ افلاطون کی تعلیم کو کلیہً اپنے پیشرو جدید فیتا غورثیت کے انداز میں تسلیم کرتا ہے۔ نظری مسائل کو وہ اہم نہیں سمجھتا اور ان کے قابل حل ہونے میں بھی اس کو شک ہے۔ لیکن جو چیزیں اخلاقی اور مذہبی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں ان سے اس کو گہری دلچسپی ہے۔ اس کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جو افلاطونی انداز کا ہے۔ وہ رواقی مادیت اور ابیوری انکار خدا دونوں کی مخالفت کرتا ہے۔ عالم مظاہر کی توجیہ کے لئے وہ ایک دوسری اصل کو تسلیم کرنا بھی لازمی سمجھتا ہے۔ اس کے ہاں یہ دوسری اصل مادہ نہیں ہے جو خواص سے محروم ہے، بلکہ ایک بدروح کائنات ہے جو شروع ہی سے مادے کے ساتھ وابستہ ہے۔ تیوین کائنات کے وقت عقل اور نظم اس کے اندر ڈالا گیا اور اس کو الہی روح کائنات میں تبدیل کیا گیا لیکن وہ ہمیشہ سے تمام شر کائنات کی علت قافی بنا رہا۔ جدید فیتا غورثیت کے اجماع کے خلاف اس کا خیال یہ ہے کہ تیوین عالم زمانے کے اندر واقع ہوئی۔ عالم کے اندر الہی عمل کو وہ افلاطونی تعلیم تصورات اور فیتا غورثی نظریہ اعداد کے مطابق نہیں بلکہ معولی ربوبیت کے عقیدے کے موافق تصور کرتا ہے۔ ابیورییت اور رواقی جبریت کے خلاف وہ اس

عقیدے کو نہایت اہم سمجھتا ہے جس قدر کہ خدا اس کے ہاں تمام موجودات سے بلند ہو جاتا ہے۔ اسی قدر عالم میں عمل کرنے والے جنوں اور مہوتوں کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے جو واسطوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس چیز کو وہ خدا کی طرف منسوب کرنے کی جرات نہیں کرتا اس کو وہ انہیوں کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔ اور ان کی نسبت عجیب و غریب وہی باتیں بیان کرتا ہے۔ وہ نہ صرف پانچ عناصر، بلکہ پانچ عالموں کو بھی مانتا ہے جو اس کا ایک مخصوص عقیدہ ہے۔ افلاطون نے عالم کے تغیر کی نسبت جو کچھ تمثیلی زبان میں بیان کیا تھا وہ اس کو اس قدر لفظی اور ادعائی طور پر قبول کرتا ہے کہ اس بارے میں رواقی تعلیم کے قریب پہنچ جاتا ہے جس کی وہ دوسرے مقامات پر مخالفت کرتا ہے۔ اس نے افلاطونی انسانیت کے ساتھ بعض ارسطاطالیسی نظریات کو ملا دیا۔ وہ صاف طور پر اختیار اور بقائے روح کے ساتھ ارواح کے آواگون کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ پلوٹارک رواقیین اور ابیقورین کے مختلف نظریات کے خلاف افلاطونی اور مشائی اخلاقیات کی حمایت کرتا ہے۔ اور نہایت پاکیزہ اور معتدل طریقے سے زندگی کے مختلف حالات پر ان کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ اس کے اندر رواقی جہاں وطنی اور حالات زمانہ کے لحاظ سے سیاسی اغراض سے مقابلہ بے توجہی پائی جائے۔ پلوٹارک کی اخلاقیات کی نہایت انتہائی مصیبت مذہب سے اس کا قریبی رابطہ ہے۔ پلوٹارک کے ہاں اگرچہ خدا کا تصور نہایت منزہ ہے اور توہمات کی خرابیوں کا بیان اس کے ہاں نہایت مؤثر پیرائے میں ملتا ہے۔ لیکن مذہبی تاثرات کے جوش اور انسان کے علم کی بے اعتباری کی وجہ سے وہ اس عقیدے کو ترک نہیں کر سکتا کہ خدا براہِ راست وحی والہام سے انسان کی مدد کرتا ہے۔ جس قدر ہم اپنی طرف سے جدوجہد ترک کر دیں اسی قدر خدا کے فیضان کے حصول کی استعداد ہم میں زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ ان فطری اسباب و حالات کو بھی بیان کرتا ہے جو اس قسم کے کشف میں معاون ہوتے ہیں اس طرح سے وہ لوگوں

کے عقیدہ پیش گوئی کی حمایت کرتا ہے جو رواقیوں اور جدید فیتا غورثیوں میں مستقر ملا آتا تھا۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت بھی اس کا عقیدہ اسی قسم کا ہے۔ اس کے نزدیک مختلف اقوام کے دیتا ایک ہی الوہیت کے مختلف نام ہیں جو اس کی مختلف قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں صفیات کے موضوعات اس کے نزدیک حکیمانہ صداقتیں ہیں اور پلوٹارک فنیقی تاویل سے روایتی طور پر بے صواب طریقے سے کام لیکر ان کو اخذ کرتا ہے۔ بعض ذیل اور قابل نفرت مذہبی شعارات کے سرسری جواز کے لئے اگر کوئی اور ذریعہ کام نہ دے تو جنوں اور بھوتوں سے ان کی توجیہ کرتا ہے۔ لیکن فیتا غورثی نقشب اور بہانیت کو پسند نہیں کرتا۔

متاخر فلاطینیوں میں پلوٹارک کے علاوہ دو ہم طبیعت خطیب بھی ہیں۔ جن کی انتخابی فلاطونیت میں خدا اور مادے کے تعادل کے علاوہ ان دونوں کے درمیان واسطوں کے طور پر جنوں بھوتوں کا بھی بہت کاروبار ہے۔ ان میں سے ایک کا نام الکیوس ہے اور دوسرے کا پولیوس، تنبیہ سزنا کارہنے والا اصلی اساسات اور اعداد کی تعلیم میں جدید فیتا غورثی تعلیم کا قابل تمام عالم کا نظریہ نیز یہ مفروضہ کہ تصورات خدا کے افکار ہیں، اور عالم زیر قمر کا انتظام جنات کے سپرد ہے، یہ سب باتیں الکیوس کے عقائد میں ملتی ہیں۔ الکیوس، پلوٹارک کی شریر روح عالم کا قابل تھا۔ بس بھی اپنے پیشروؤں کی طرح اس کو تسلیم کرتا ہے کہ خدا عالم پر جنات کے ذریعے سے عمل کرتا ہے۔ مادے سے بالکل منزہ اور روار اور روار ہونے کی وجہ سے خدا کا عمل کائنات پر براہ راست نہیں ہو سکتا۔ وہ یہ مفروضہ دیتاؤں کی کثرت اور قومی عبادت کی حمایت میں پیش کرتا ہے۔ نیومیس (۱۶۰ ق م) جدید فیتا غورثیوں سے اور بھی قریب تر ہے اور وہ عام طور پر انھیں میں شمار ہوتا ہے۔ لیکن بائیں ہمہ اس کے عقائد کی اساس فلاطونیت ہے اس کے علاوہ وہ مجوسیوں مصریوں برہمنوں یہاں تک کہ موسیٰ کی طرف بھی رجوع کرتا ہے۔ جن کا وہ بڑا مداح ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فاکو اسکندر رومی

اور عیسائی ہنسٹکوں (Gnostics) کی تسلیم کو بھی کام میں لاتا ہے۔ اس کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ خدا اور مادے میں تضاد ہے، اور وحدت اور غیر معین دونی میں تضاد ہے۔ وہ ان دونوں کے درمیان اپنی بڑی غلیج پیدا کر دیتا ہے کہ خدائے برتر کے لئے مادے پر کوئی عمل کرنا نامکن ہو جاتا ہے اس لئے وہ ناسٹک، ویٹینیسوں کی طرح ان دونوں کے درمیان ایک اور نہادوی خدا کو رکھتا ہے جو اس کے نزدیک صانع عالم ہے۔ خود عالم اس کے نزدیک ایک تمیز اخذ ہے۔ بلوٹارک کی طرح وہ بھی یہ قیاس کرتا تھا کہ مادے کے ساتھ ایک شریر روح وابستہ ہے۔ روح انسانی کا فانی حصہ جسے وہ غیر عقلی روح کہتا ہے۔ اسی اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ روح گناہ کی وجہ سے ایک غیر مادی زندگی سے زوال پا کر جسم کے اندر آئی۔ موت کے بعد اگر اس کو دوسرے جموں میں اد اگوں کی ضرورت نہ ہو تو وہ دوبارہ خدا میں مل جائیگی فراست دیوتاؤں کا عطیہ ہے۔ اور انسانوں کے لئے خیر اعلیٰ ہے۔ یہ عطیہ اسی کو ملتا ہے جو تمام دوسری چیزوں کو چھوڑ کر خیر مطلق کے حصول میں پوری طرح جد و جہد کرے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے کہ دنیویس اور ہارپوکر اٹیون کا انداز منکر بھی نیوینیسوں ہی کی طرح کا تھا۔

جدید فٹاغورثی اور افلاطونی جماعت کی ایک مصری شاخ وہ منج ہے جہاں سے غالباً تیسری صدی کے آخر میں ان تعانیف کا زیادہ تر حصہ پیدا ہوا جو ہم تک ہرمیز ٹرس گنٹوس کے نام سے پہنچا ہے۔ اس جماعت کی امتیازی خصوصیت کہ خدا اور عالم کی درمیانی غلیج کو درمیانی ہستیوں سے پر کیا جائے اس شاخ میں بھی نمایاں ہے۔ خدائے اعلیٰ ان دونوں سے دور ہے۔ جو عقل اور وجود کا خالق ہے۔ وہ خیر مطلق ہے۔ و صاحب ارادہ اور فا کر ہستی ہے۔ روح کا تعلق اس سے ایسا ہی ہے جیسا روشنی کا سورج سے جو اس سے مختلف ہے لیکن جدا نہیں۔ انسان کی روح کا مدار بھی اسی پر ہے اس کے اور مادے کے درمیان ہوا ہے۔ جب خدا نے مادے کو مرتب کیا اور اس میں جان ڈالی تو عالم کی تخلیق ہوئی چمکہ کائنات الہی قوت سے

چلتی ہے اور مرئی و غیر مرئی دیوتاؤں اور جنات سے آباد ہے۔ اس لئے وہ بھی ایک قسم کی دیوتا ہے۔ اسی طرح انسان ایک تیسری قسم کا دیوتا ہے۔ عالم کے غیر متغیر نظام ربوبیت اور تقدیر کی تعلیم روائی طریقے پر دی جاتی تھی۔ افلاطونی انسیات کو بہت سے اضافوں کے ساتھ دہرایا گیا ہے جو تناقض سے بری نہیں۔ روح دوبارہ اپنے مقامِ اعلیٰ پر فقط تقویٰ سے پہنچ سکتی ہے جو حکمت کا مرادف ہے۔ اور عرفان الہی اور صداقت اور صل پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصد عالم محسوس کو ترک کرنے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے لیکن ہر ہی تصانیف میں اس نقطہ نظر کے ابہامی نتائج کو نقطہ چند صورتوں میں افہام کیا گیا ہے وہ اپنے قومی اور خاصکر مصری مذہبی شعارات و عبادات کی، عیسائیت کے خلاف حمایت کرنا چاہتے تھے یہی ان کا سب سے بڑا محرک تھا کیونکہ عیسائیت کا غلبہ تقریباً یقینی ہو گیا تھا۔

یہودی یونانی فلسفہ

۹۳۔ فالو سے پہلے کا زمانہ

جدید فتنہ غوریشوں اور افلاطونیوں کا تنوعی تفکر خالص یونانی سرزمین کے مقابلے میں یہودیوں کے اندر زیادہ ترقی پذیر ہوا، جو یونانی اثرات سے متاثر تھے۔ یہودیوں کے قومی مذہب اور اس فلسفے کے مابین بہت سی شامل باتیں باقی جاتی تھیں۔ ایک خدا پر یقین، خدا اور عالم کو الگ الگ سمجھنا، وحی نبوت، ملائکہ، روحِ الہی اور حکمتِ الہی کی نسبت عقائد ان دونوں میں بہت کچھ مشترک تھے۔ خود فلسطین میں جب یہ ملک پہلے مصری اور عیسائی انتظامی حکومت کے ماتحت تھا یونانی انداز فکر اور طرز زندگی اس قدر مروج

تھا کہ جب ارسطو کس اسیفینس نے یہودیوں میں جبراً یونانیت پھیلانے کی کوشش کی (شکلاقی - م) تو اعلیٰ طبقات میں بہت سے لوگ اس بارے میں اس کے حامی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یونانی خیالات اس سے پہلے ہی رائج ہو چکے تھے اور اسی سبب جاہلیت میں خاص طور پر ترقی پا چکے تھے۔ یہ راہبوں کی ایک جماعت تھی جو غالباً میکائی بغاوت کے بعد کوششیں چا سیدیوں کے اندر سے پیدا ہوئی جو آئین مملکت کے مخالفت نہیں تھے لیکن جمہوری زندگی سے کنارہ کشی اختیار کرتے تھے۔ جدید فیثاغورثیوں سے ان کو اس قدر توجہ ہی نسبت معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو لازم یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ جماعت اور فیثاغورثی اثر کے ماتحت پیدا ہوئی اور جدید فیثاغورثی فلسفے کے مرتب ہونے کے بعد انھوں نے اس کے بہت سے عقائد کو اختیار کر لیا۔ پہلی صدی مسیحی میں فالکویو سفوس اور پلینی کے بیانات کے مطابق اپنی مچلتی قریباً چار ہزار ارکان پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ جن میں سے کچھ اپنی ذرا بادیوں میں اکٹھے رہتے تھے اور کچھ شہروں میں اپنی جماعت کے مکانات میں رہتے تھے۔ وہ بہت ضبط و نظم کے ماتحت زندگی بسر کرتے تھے ان کے اندر مطہج مصالح کا ایک باقاعدہ سلسلہ تھا اور مال و مستاع میں کلی اشتراک تھا۔ یہ انتہا سادگی سے رہتے تھے۔ ملاق صدقات اور علم ان کے خاص اصول تھے۔ یہ لوگ غلامی کو ناجائز سمجھتے تھے۔ زندگی کو ہر طرح سے پاک رکھنا چاہتے تھے۔ ہر لئے ان کے ہاں خاص قسم کے رسوم و رواج تھے۔ وہ شراب اور گوشت سے پرہیز کرتے تھے اور مرہم استعمال نہیں کرتے تھے۔ جانوروں کو مارنا اور ان کی قربانی کرنا ان کے ہاں جائز نہیں تھا وہ ایسا کھانا نہیں کھاتے تھے جو ان کے قواعد کے مطابق تیار نہ کیا گیا ہو اور کہیں کے لئے تجدد کی شرط تھی۔ ادنیٰ طبقے سے بھی ان کا یہ تقاضا کہ جامع فقط اس حد تک ہونا چاہیے جہاں تک کہ تناسل کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ وہ ہر طرح سے طوٹ ہونے سے بچیدار تھے فقط سفید پوشاک پہنتے تھے قمیض نہیں کھاتے تھے۔ عمومی عبادت کی بجائے جس سے ان کو خارج کر دیا گیا تھا وہ روزانہ غسل

کرتے تھے۔ اور مل کر کھانا کھاتے تھے۔ ان کی تعلیمات میں بعض خاص عقائد و قواعد تھے جنہیں وہ معنی رکھتے تھے اپنی قوم کے صحائف کو تعلیمی تاویل سے انہوں نے اپنے خیالات کے مطابق بنالیا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ روح پیدائش سے پہلے موجود تھی اور موت کے بعد باقی رہے گی۔ ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ خوب و بد اور نرمادہ کا متخالف تمام موجودات میں پایا جاتا ہے۔ یہ لوگ ملائکہ پر یقین رکھنا دیا ہی اہم سمجھتے تھے جیسا کہ دوسری قومیں جنات پر یقین رکھتی تھیں وہ افتاب و عناصر کو خدا کے مظاہر سمجھ کر پوجتے تھے۔ چنگوٹی کو بار سائی اور نقشہ کا بہترین اجر تصور کرتے تھے۔ اور ان میں سے اکثر کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کو یہ نعمت حاصل ہے۔

لیکن اسکندریہ میں جہاں یونانی اور مشرقی ہندیوں کا ملاپ ہوا، یونانی فلسفے کو زیادہ پسند کیا۔ اس شہر کی اکثر اور کامیاب یہودی آبادی نے کس قدر جلد اور وسیع پیمانے پر یونانی زبان اور یونانی افکار کو اخذ کر لیا، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ چند پشتوں کے بعد مصری یہودیوں کو یہ ضرور محسوس ہوئی کہ ان کے صحیفوں کا ترجمہ یونانی زبان میں کیا جائے کیونکہ اب وہ ان کتابوں کو اصلی عبرانی زبان میں نہیں سمجھ سکتے تھے۔ یونانی فلسفے سے یہودیوں کے انہماک کا پہلا یقینی ثبوت ارسطو بولس کے ایک رسالے سے ملتا ہے جس کے بعض اجزاء دستیاب ہوتے ہیں اس کا سن سنہ ق۔ م کے قریب ہے۔ اس یہودی مشائی فلسفی نے شاہ بطلیموس قلو میٹر کو یقین دلایا کہ قدیم ترین یونانی شعرا اور فلاسفہ فاسکرفٹیا فورث اور افلاطون نے تودیت اور زبور کا مطالعہ کیا تھا اس دعوے کے ثبوت میں وہ بہت سے اشعار ارفیوس اور لیسیس، ہومر اور ہیریڈ کی طرف منسوب کر کے پیش کرتا ہے حالانکہ یہ سراسر جھوٹ ہے اگرچہ نہ کلیمنڈ کو اس کا پتہ چلا اور نہ سیسیوں کو۔ صحائف یہود کے اقوال و قصص میں جہاں جہاں خدا کو انسانی شبہ پر تمکس کیا گیا ہے اور جن سے اس کا ترقی یافتہ فکر ٹوٹ کر کھاتا ہے، وہ ان کی تاویل کر کے ان کو معقول بنانے کی کوشش

کہتا ہے۔ جہاں تک فلسفے سے تعلق ہے اس کے اپنے خیالات میں وہ اندازِ فکر نہیں پایا جاتا جو بعد ازاں ہیں فائلو (Philo) کے ہاں ملتا ہے۔ اس کے سینے پر پہلی مرتبہ اول صدی قبل مسیح میں ہیں اس (کتابِ حکمت) میں ملتے ہیں جسے حضرت سلیمانؑ کی طرف منسوب کیا گیا اس میں بہت سے نظریات افلاطونیوں اور فیثاغوریوں کے انداز کے ہیں مثلاً 'روح کا وجود قبل ولادت اور اس کا ناقابلِ فنا ہونا' 'روح پر جسم کا ظلم' اور قبل عالمِ مادے کا وجود۔ عقلِ الہی کے جوہر پر ہونے کو تقسیم کر کے اس نے فائلو کی تعلیم کو غوس (Logos) کے لئے راستہ صاف کیا۔ فائلو تمثیلی تاویل کے بارے میں اپنے جن پیشروؤں کا حوالہ دیتا ہے وہ بھی اس دور سے تعلق رکھتے ہیں ان کے اندر بعض توجہات میں الہی بولوں کو رواقی تعلیمات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ فائلو کے زمانے سے قبل غوس اور خدا میں کس طرح فرق کیا جاتا تھا۔

۹۴۔ فائلو اسکندرومی

(PHILO)

فائلو کا زمانہ حیات سنہ قبل مسیح اور سنہ بعد مسیح کے درمیان ہے۔ وہ اپنی قوم کا ایک سچا فرزند تھا۔ صحائفِ آسمانی کی بے انتہا عزت کرتا تھا اور فائلو موسیٰؑ کا اس کے دل میں بڑا احترام تھا۔ ان صحیفوں کے نہ صرف اصل الفاظ بلکہ ان کے یونانی ترجمے کو بھی وہ جی بہشتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ یونانی فلاسفہ افلاطون، فیثاغورث، پارمینڈس، امپیڈوکلیز، زینو اور کلیمنٹس کی تعلیم کا قائل اور ان کا مداح تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ فلسفے اور مذہب میں ایک ہی صداقت کو پیش کیا گیا ہے اگرچہ اس کی زیادہ پاکیزہ اور کامل صورت فقط صحیفوں میں پائی جاتی ہے

ایک طرف تو وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ یونانی حکماء یہودیوں کے معیضوں سے واقف تھے۔ اور دوسری طرف تغبی تاویل سے وہ جس اہمیت کو جو معنی پہناتا جاتا ہے پہنا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کی خواہش فقط یہ ہے کہ وہ کتب آسمانی کی تفسیر کرے اور اپنے خیالات کو وہ اسی رنگ میں پیش کرتا ہے لیکن درحقیقت اس کا نظام افکار یونانی حکمت اور یہودی دینیات کا مرکب ہے جس کے علمی اجزاء زیادہ تر قبل الذکر سے لئے گئے ہیں۔ جس فلسفے کی وہ پیروی کرتا ہے وہ فلاطونیت کی اس شکل سے تعلق رکھتا ہے جو اس نے اس سے قبل کی صدی میں اسکندریہ میں اختیار کی تھی۔ اس کو بعض اوقات افلاطون سے منسوب کیا جاتا تھا اور بعض اوقات فیثاغورث سے اگرچہ مرواقیت کا بھی اس میں بہت سا حصہ تھا۔

خدا کا تصور فائلو کے نظام افکار کا نقطہ آغاز ہے یہی وہ نقطہ ہے۔ جہاں پر ان تمام میلانات کے خطوط کا تقاطع ہوتا ہے جو اس کے افکار کا ماخذ ہیں۔ ایک طرف خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی تصور اور کوئی نام خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ خدا تمام کمالات سے زیادہ اعلیٰ اور تمام خیروں سے زیادہ خوب ہے کسی نام اور صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا ہم فقط یہ جان سکتے ہیں کہ وہ ہے لیکن نہیں جان سکتے وہ کیا ہے۔ اس کے لئے فقط موجود کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں۔ دورنگی طرف یہ بھی صحیح ہے کہ تمام قسم کا وجود اور تمام قسم کا کمال خدا کی ذات میں ڈل کر محدودات میں جو کمال ہے اس کا ماخذ خدا ہی ہو سکتا ہے لیکن کوئی محدود صفت اس کے کمال کے قریب نہیں پہنچ سکتی۔ یہ بھی لازمی ہے کہ ہم خدا کو تمام چیزوں کی انتہائی علت قرار دیں۔ وہ مسلسل ہر شے پر عمل کرتا ہے اور مخلوق اختیار کی ہر خوبی کا ماخذ ہے۔ یہ بات بدیہی ہے کہ افلاطونیوں اور یہودی موجدوں کے لئے خدا کی فعلیت بہترین مقاصد ہی کے لئے ہو سکتی ہے۔ خدا کے دو اساسی صفات قدرت اور خیر میں سے خیر کی صفت اس کی ماہیت سے زیادہ قریب ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ خدا بالکل وراے عالم ہونے کے باوجود اس کے اندر کس طرح عمل کرتا ہے۔ فاکلو ایک مفروضہ قائم کرتا ہے جس سے اس زمانے کے اور لوگ بھی ناواقف نہیں تھے لیکن جس کو فلاطینوس سے پیشتر فاکلو سے زیادہ منظم طور پر کسی نے پیش نہیں کیا۔ وہ مفروضہ یہ ہے کہ خدا اور عالم کے درمیان واسطی ہستیاں پائی جاتی ہیں۔ ان ہستیوں کے مزید تعین کے لئے اس نے ملائکہ اور جنات کی نسبت مروجہ عقائد اور روح عالم و تصورات کی نسبت افلاطون کے بیانات کے علاوہ اس رواقی تعلیم سے ابھی کام لیا کہ خدا کی ہستی سے روحی اخراجات تمام عالم میں طول کئے ہوئے ہیں۔ ان واسطی ہستیوں کو وہ قولے یا ملکات کہتا ہے۔ ایک طرف ان کو صفات الہیہ یا افکار الہیہ قرار دیتا ہے۔ جو عقل کل اور قوت کل کے اجزاء ہیں دوسری طرف ان کو خدا کے بندے اور پیامبر کہتا ہے۔ اور انھیں ارواح ملائکہ اور جنات قرار دیتا ہے جو خدا کے ارادے کے مطابق عمل کرتے ہیں ان دو انداز بآئے بیان میں موافقت پیدا کرنا اور اس بات کا جواب دینا کہ آیا یہ قوتیں شخصیت رکھتی ہیں یا نہیں۔ اس کے لئے ممکن نہیں تھا۔ یہ تمام قوتیں ایک واحد قوت کے اندر پائی جاتی ہیں جو نوعوس ہے۔ نوعوس خدا اور عالم کے درمیان ایک واسطہ کلی ہے۔ وہ تمام تصورات کا ماخذ اور خدا کی عقل و حکمت ہے۔ وہ تمام قوتوں کو شامل ہے وہ خدا کا خلیفہ اور اس کا رسول ہے۔ عالم کی خلقت اور حکومت اسی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ وہ سب سے بڑا فرشتہ اور خدا کا سب سے پہلا بیٹا ہے۔ جسے خدا نے ثنائی بھی کہہ سکتے ہیں نوعوس یا کلمہ عالم کا اصلی نمونہ ہے۔ تمام چیزیں اسی کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ ایک روح ہے۔ جس نے کائنات کو بطور ایک پیرہن کے پہن لیا ہے غرض اسکا اندر وہ تمام صفات پائے جاتے ہیں جو رواقی نوعوس میں پائے جاتے تھے اگر رواقی ادویت کے خواص سے اس کو الگ کر کے خدا سے الگ تصور کر لیا جائے۔ نوعوس کی شخصیت کا سوال بھی ملکات کی شخصیت کی طرح غیر متعین ہی رہا۔ ایسا ہونا بالکل ضروری امر تھا کیونکہ نوعوس کا تصور ایک ناقابل حل مسئلے کو حل

کرنے کی خاطر وضع کیا گیا تھا کہ خدا کس طرح عالم اور محدودات سے بالکل
وراء الہی اور ماقوسے سے بالکل غیر متصل اور نالودہ ہونے کے باوجود عالم
کے تمام اجزاء پر عمل کر سکتا ہے۔ نوعوس کے تصور میں اس ابہام کا بانی
رہنا لازمی تھا کہ وہ ایک طرف خدا سے الگ ایک شخصی ہستی معلوم ہوتا ہے۔
اور دوسری طرف وہ ایک غیر شخصی الہی قوت یا خاصہ ہے۔

فقط الہی قوت کے عمل سے فطرت عالم پوری طرح سمجھ میں نہیں
آ سکتی۔ وجود محدود کے نقص اور اس شر کی توجیہ کے لئے جس سے روح
جسمانی تعلق کی وجہ سے آلودہ ہوتی ہے۔ ایک ثانوی اصل کو فرض کرنا پڑتا ہے۔
فالکو بھی افلاطون کی طرح مادے ہی کو یہ ثانوی علت قرار دیتا ہے۔ اس
مادہ کے تفصیلی تعین کے بارے میں بھی وہ افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ بلکہ
کے واسطے سے خدا نے مادے کی ہولناکی کیفیت سے عالم کی تکوین کی۔ لہذا
کائنات کا آغاز ہے اگرچہ اس کا انجام نہیں۔ روحین کی طرح فالکو کا بھی
عقیدہ تھا کہ تمام عالم کا کاروبار خدا کی قوت فعلی سے چلتا ہے۔ جس کے سبب
سے شان وار مظاہر سستارے ہیں جو مرنے دیتا ہیں۔ عالم کے کمال کا ثبوت
وہ روحانی انداز میں پیش کرتا ہے لیکن اکثر فیتا غوریشوں کی عددی علامت
کے ذریعے سے یہ بتانا چاہتا ہے کہ ہر خے اعداد کے لحاظ سے مرتب کی گئی
ہے۔ نسبت میں وہ فیتا غوریشوں اور افلاطونیوں کی اس روایت کو
تسلیم کرتا ہے کہ ارواح کا مہبوط ہوا ہے خالص رو میں موت کے بعد
غیر مادی زندگی بسر کرے گی جن کو ابھی تزکیہ کی ضرورت ہے ان کا تانسخ
ہو گا۔ ان فی روح الہی روح کی ہم ذات ہے، روح کے مختلف اجزاء میں
اور انسان اپنے ارادے کا مختار ہے۔ عقل اور حیثیت کا ستخلف اس کے
ہاں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک جسم روح کی قبر ہے اور روح
کی تمام مصیبتیں جسم کے تعلق کی وجہ سے، میں گناہ کا میلان بھی اسی سے پیدا
ہوا ہے۔ اسی لئے مدائش سے لیکر موت تک کوئی شخص اس سے نجات حاصل
نہیں کر سکتا۔ فالکو کی اخلاقیات میں اولین تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے

انسان اپنے آپ کو حسیّت سے پاک رکھے۔ رو اقبل کی طرح وہ کہتا ہے کہ تمام جذبات اور تاثرات کی بیخ کنی کرنی چاہئے۔ نقطہ نیکی ہی خیر کا نسب اُمین ہے اور ہر قسم کی لذت قابل رد ہے۔ کلیین کی طرح وہ زندگی میں انتہائی سادگی پسند کرتا ہے۔ اسی طرح نیکی اور جذبات کی نسبت اُن کی تعلیم کو صحیح سمجھتا ہے۔ مردِ عاقل کا نظریہ، عامل اور لائق کا فرق بھی وہ انہیں کی طرح تسلیم کرتا ہے اور انہیں کی طرح اپنے آپ کو تمام عالم کا شہری قرار دیتا ہے۔ لیکن رواقی خود عماد کی بجائے وہ خدا پر توکل کی تسلیم اُدتا ہے۔ کیونکہ خدا ہی ہمارے اندر ہر قسم کی خیر کا سرچشمہ ہے اور وہی ہمارے اندر نیکی پیدا کر سکتا ہے۔ اسلٰ نیکی شخص وہی ہے جو نیکی کی خاطر نیکی کرتا ہے جس عقل پر تمام نیکی کا مدار ہے وہ فقط ایمان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیکی میں بھی فائلوعل پر اتنا زور نہیں دیتا جتنا کہ علم یا روح کی اپنی باطنی زندگی پر۔ وہ عملی سیاسی زندگی کے اس لئے خلاف ہے کہ اس سے انسان خارجی چیزوں کے جال میں پھنس جاتا ہے اور باطن سے ہٹ جاتا ہے۔ علم و حکمت بھی اسی حد تک مفید ہے جس حد تک کہ وہ تزکیہ باطن میں معاون ہو سکے۔ دینی کمال کے بھی بہت سے مدارج ہیں جس نیکی کا فقط عمل بر مدار ہے وہ اس سے ادنیٰ تر ہے جو علم پر مبنی ہے اور یہ دونوں اس نیکی سے ادنیٰ تر ہیں جو انسانی فطرت میں فیض اُٹھتی ہے براہِ راست پیدا ہوتی ہے۔ نیکی کی انتہائی غایت فقط خدا ہے جس کے ساتھ براہِ راست تعلق رکھنے سے ہم زیادہ زیادہ اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں اگرچہ علم و حکمت ضروری ہیں لیکن اعلیٰ ترین معراج انہی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ ہم تمام درمیان مدارج یہاں تک کہ کو خوش سے بھی گذر جائیں اور غیر شعوری مستانہ حالت میں نور الہی کو اپنے اندر جذب کر لیں خاصہ حدت الہی کا شعور ہم کو ایسی ہی حالت میں ہوتا ہے اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ ہم پر عمل کرتی ہے۔ اس سے پیشتر یونانی فلسفے میں غور شعوری سے پرے جانی کوشش کہیں نہیں پائی جاتی فائلو کے بعد بھی اور دو صدیاں گذر جانے پر یہ عقیدہ عام طور پر مسلم ہوا۔

تیسرا حصہ

جدید فلاطونیت

NEO-PLATONISM

۵۹۔ اس کا ماخذ ماریت اور ارتقا

جو انکار مدیوں سے افلاطونی اور فیثا غورنی جماعتوں میں مروج تھے وہ تیسری صدی مسیحی میں ایک بڑے نظام میں مرتب ہو گئے۔ اس نظام کی تعمیر میں نہ صرف افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفہ بلکہ رواقی تعلیم کے اجزا بھی شامل تھے۔ داخلی اور خارجی وجود کی بنیاد پر ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ فالتو کی تعلیم بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کی پیدائش میں موثر تھی۔ جدید فلاطونیت کے پیشرو فلسفے کی اہمیت اس امر میں سمجھتے تھے کہ اس کے ذریعے سے خدا سے ربط پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ ہم کو اس لامحدود ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ جو تمام فکر اور وجود سے بالاتر ہے، اب یہ کوشش کی گئی کہ تمام محدودات اور مادے کو اس اصلی ذات سے اخذ کیا جائے جو مطلقاً نامعلوم اور غیر معین ہے۔ اس طریقے سے اس ذات کی جانب تدریجی ارتقا ہو سکتا ہے جو آخر میں اتحاد پر ختم ہوتا ہے۔ اس فکر کا اصلی محرک اور عملی مقصد وہی ہے جو افلاطونیوں اور فیثا غورنیوں کا نصب العین تھا۔ روح اور مادے کا تحالف اور محدود و لامحدود کا تضاد اس کا بھی اساسی مقدمہ ہے۔ نہ صرف اس تحالف کو انتہا تک پہنچا دیا گیا

اور خدا کے ساتھ اتحاد کو دور اور مشکل کر دیا گیا بلکہ یہ بھی کوشش کی گئی کہ تضاد کو وحدت سے اخذ کیا جائے اور تمام کثرت اشیاء کو ایک ایسی کلیت تصور کیا جائے جو بتدریج و تسلسل خدا میں سے جھلکتی اور اسی کی طرف واپس جاتی ہے۔ اس نظام میں افلاطونی جماعت کی غنوی روحیت کو روایت کی احادیث سے ملا دیا گیا جس سے ایک نیا نظریہ پیدا ہو گیا اگرچہ یہ مفکرین اپنے آپ کو فقط افلاطون کے شارح سمجھتے تھے۔

امونیوس ساکاس کو جدید فلاطونیت کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ پہلے ایک مزدور تھا اس کے بعد وہ اسکندریہ میں افلاطونی فلسفے کا ایک نہایت ممتاز معلم ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۲۴۲ء میں واقع ہوئی جس کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ جدید افلاطونی نظام کے معین نظریات کو پانچویں صدی میں اس کی طرف منسوب کیا گیا لیکن یہ بیانات ناقابل اعتبار ہیں۔ اس کی تعلیم کی نسبت اصلی بیان ہم کو کہیں سے دستیاب نہیں ہوتا۔ اس کے شاگردوں میں سے اور ایجن خدا اور نفس کلی میں فرق نہیں کرتا تھا اور خالق عالم کو بھی اس سے الگ نہیں سمجھتا تھا حالانکہ فلاطینوس کے نزدیک خدا اس سے بالاتر ہے اس کا ایک دوسرا شاگرد کاسیوس لوکینوس جو ایک مشہور نفتاد باہرسانیات اور فلسفی تھا، وہ بھی افلاطونی تعلیم کی نسبت فلاطینوس سے اختلاف رکھتا تھا اور اس خیال کی حمایت کرتا تھا کہ تصورات کا وجود نفس الہی سے الگ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امونیوس کی تعلیم فلاطینوس سے الگ تھی اگرچہ وہ پہلے افلاطونیوں کے مقابلے میں فلاطینوس سے زیادہ قریب تھی۔ جدید فلاطونیت کا حقیقی بانی فلاطینوس ہی ہے۔ یہ ممتاز مفکر ۲۶۰ء یا ۲۶۱ء میں مصر میں لائوپولس کے مقام پر پیدا ہوا گیا رہ برنیک اس نے امونیوس کی تعلیم سے استفادہ کیا۔ ۲۶۴ء میں وہ روم چلا گیا اور وہاں اس نے ایک جماعت کی بنا ڈالی جس کا وہ تازیت صدر رہا۔ اس کی سیرت کی وجہ سے ہر شخص اس کا احترام کرتا تھا۔ شہنشاہ گالینوس اور اس کی ملکہ ساکونینہ بھی اس کی بہت عزت کرتے تھے۔ اس نے ۲۶۸ء میں کامپانی

میں وفات پائی۔ اس کی تصانیف کو اس کی وفات کے بعد فار فیریوس (Porphyrius) نے چھ حصوں میں شائع کیا۔ فلاطینوس کے بعد ایمیلیکوس اور ایشیائی کی جماعت کو جدید فلاطونیت کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ایمیلیکوس نے اس سے ایک مرتب دین کی خدمت لی اور ایشیائی کی جماعت نے ارسطاطالیسی فلسفے کی مدد سے اس کو ایک صوری مدرستیّت بنا دیا اور منطقی قابلیت سے اس کو ایک استدلالی نظام کی صورت دی۔

۶۔ فلاطینوس کا نظام فوق الاحساس عالم

فانو کے نظام کی طرح فلاطینوس کا نظام بھی خدا کے تصور سے شروع ہوتا اور خدا کے ساتھ اتحاد میں ختم ہوتا ہے جو وجود خدا سے مشتق ہے اور اس کی طرف رجعت کرتا ہے وہ اس کے مابین واقع ہے۔ فلاطینوس خدا کے لامحدود اور عالم سے اس کے ماورے ہونے کے خیال کو انتہائی حد تک لے جاتا ہے۔ اس بات کو فرض کر کے تاخذ مشتق سے اور فکر فاکر سے خارج ہے اور احد کثرت سے باہر ہے۔ وہ وجود اور علم کے آخری تاخذ کو ان دونوں سے بالکل ماورے تصور کرتا ہے۔ حقیقی وجود لا محدود بے صورت اور بے تعین ہے۔ نہ اس کی طرف کوئی مادی صفت منسوب ہو سکتی ہے اور نہ کوئی عقلی صفت۔ اس کے اندر نہ فکر ہے نہ ارادہ نہ فعل۔ فکر کے اندر فاکر تفکر اور مفکر کا اعتبار پایا جاتا ہے اسی طرح ارادے میں وجود اور فعل کا فرق پایا جاتا ہے جو کثرت کو تعبیر کرتا ہے۔ ہر شے کا فعل اپنے سے خارج کسی چیز کی طرف راجع ہوتا ہے لیکن وجود حقیقی کی وحدت محتاج غیر نہیں ہو سکتی۔ تفکر ازادہ یا عمل کے لئے کسی ایسے معروض کی ضرورت ہوتی ہے جو اس سے خارج ہو

لیکن خدا کو اپنے سے باہر کسی چیز کی ضرورت نہیں خدا اپنی ذات کو کسی معروض نہیں بنا سکتا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے اندر تقسیم پیدا ہو جائے گی۔ اسی لئے ہم شعور ذات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کر سکتے اس فلسفے میں پہلی مرتبہ خدا کی شخصیت کا انکار جس کے لئے کارنیا ڈیگز نے راستہ صاف کیا تھا ایک قطعی اصول کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کسی معین صفت کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا تمام وجود اور تمام فکر سے بالاتر ہے۔ ایسا بجا ہی طور پر اس کو بیان کرنے کے لئے وحدت اور خیر کے تصورات سب سے زیادہ موزوں ہیں لیکن وہ بھی پوری طرح اس کی ماہیت کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ وحدت فقط کثرت کے انکار کو ظاہر کرتی ہے اور خیر کے لئے یہ لازمی ہے کہ کسی خارجی چیز پر عمل کیا جائے۔ الوہیت ہی تمام وجود اور عمل کی اصلی اساس ہے لیکن اس کی ماہیت کی نسبت ہم سوا اس کے کچھ نہیں جانتے کہ وہ ہر محدود اور معلوم سے بالکل الگ ہے۔

جو کچھ حقیقی قوت خدا ہی ہے اس لئے تمام تکوین اسی سے ہو سکتی ہے لیکن چونکہ وہ اپنی ماہیت میں ہر شے سے ماوراء ہے اور اس کو کسی شے کی ضرورت نہیں اس لئے وہ اپنے جوہر کو کسی دوسری چیز کی طرف منتقل نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی دوسری چیز کی تکوین اس کی غایت ہو سکتی ہے۔ تکوین خالق کے جوہر کا مخلوق میں منتقل ہونا نہیں ہے جیسا کہ روایتیں عقیدہ تھا اور نہ ہی اس کو ایک ارادی عمل تصور کر سکتے ہیں لیکن فلاطینوس ان خیالات کو لاکر ایک غیر متناقض تصور قائم نہیں کر سکتا اسی لئے وہ استعاروں سے مدد لیتا ہے۔ اصل اول اپنے کمال کی وجہ سے باہر چٹک جاتی ہے۔ نور حقیقی کی گزیریں اس سے باہر ٹھل جاتی ہیں۔ وجود حقیقی سے وجود ثنائی کا مدد و ر ایک فطری وجوب ہے لیکن خود وجود اس کا محتاج نہیں اور وجود مشتق کے تغیر کے ساتھ کسی طرح سے وابستہ نہیں ہو جاتا جو کچھ وجود حقیقی سے پیدا ہوا ہے اس لئے وہ اس کی طرف راجع رہتا ہے۔ اس کی ہستی میں کوئی ایسی چیز نہیں جو مانعہ سے اخذ نہ کی گئی ہو اس کے وجود کا

تنامتر دار و مدار مصدر حقیقت پر ہے لیکن اصل تخلیقی قوت غیر منقسم اور مخلوق سے خارج رہتی ہے۔ اس لحاظ سے فلاطینوس کا نظام اس قدر نظام اشراق کہلانے کا متقاضی نہیں جس قدر کہ قوتی وحدت وجود کہلانے کا۔ چونکہ جو ہر اول وجود و مابعد سے خارج رہتا ہے اس لیے وجود و مابعد لازماً مقابلتاً ناقص ہوتا ہے وہ محض اس کا سایہ ہے۔ وجود کے تدریجی نزول میں ہر قدم پر اوپر والا جو نیچے والے جو ہر سے افضل ہوتا ہے۔ تمام موجودات کالیک تدریجی تنزلی نظام ہے اس سلسلے کے ایک سرسبز وجود حقیقی ہے اور دوسرے سرے پر عدم یا وجود غیر حقیقی جہاں پر نور ختم ہو کر ظلمت شروع ہو جاتی ہے۔ نزول اول عقل یا فکر ہے جو اعلیٰ ترین وجود بھی ہے۔ فلاطینوس کے پیشروؤں کا یہ عقیدہ تھا کہ تصورات جو مستقل وجود رکھتے ہیں فکر الہی کے اندر پائے جاتے ہیں۔ افلاطون نے بھی عقل و فکر کو وجود حقیقی کے ساتھ منسوب کیا تھا۔ فلاطینوس نے حقیقت اولیں کو وجود اور فکر دونوں سے ماورائے کر دیا لیکن تدریج نزول وجود و فکر، اصل سے قریب ترین ہیں۔ عقل اول کا تعقل تقابلی یا استقرائی نہیں ہے۔ وہ ماورائے زمان ہے، وحدانی ہے اور کامل ہے۔ فکر اول کا مفکور کچھ تو وہ اصل اولین ہے جس کا وہ منظر ہے اور کچھ جیسا کہ مشائی فلسفے میں تھا وہ آپ ہی اپنا مفکور ہے۔ لیکن عقل اول بھی اصل حقیقی کا کچھ حقہ تصور قائم نہیں کر سکتی۔ اس کے نیچے جو موجودات ہیں وہ اس کا مفکور نہیں بن سکتی۔ چونکہ عقل اول اعلیٰ ترین وجود ہے اس لیے وجود مقول کے مقولات کا اس پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ مقولات خمسہ فلاطینوس نے افلاطون سے لیے (۱) وجود (۲) حرکت (۳) ثبات (۴) عینیت (۵) فرق۔ لیکن فارغوں کے بعد جدید افلاطونیوں نے ان مقولات خمسہ کو چھوڑ دیا اور ارسطو کے مقولات عشرہ کو اختیار کر لیا حالانکہ فلاطینوس نے ارسطو کے مقولات عشرہ پر بھی اعتراض کیا تھا اور رواقیین کے مقولات اربعہ پر بھی، اور اس کا خیال تھا کہ یہ فقط عالم مظاہر پر عاید ہوتے ہیں۔ فلاطینوس اس عنصر کلی کو جس کا تفصیلی تین مقولات سے ہوتا ہے، غیر محدود و غیر معین یا مادہ عقلی کہتا ہے۔ حقیقت اولیہ کے مقابلے میں

اس کے اندر کثرت کی بنا پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ فوق الحس اعداد یا تصورات میں منقسم ہو جاتی ہے۔ یہ تصورات فقط انواع یا اصناف کے تصورات نہیں ہیں بلکہ ہر موجود شے کی انفرادی خصوصیت کے لیے بھی ایک تصور ہے۔ فانی کی طرح فلاطینوس ان تصورات کو قوائے عالم یا ارواح بھی کہتا ہے۔ تصورات الگ الگ ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے خارج نہیں ہیں اور عالم عقلی کی وحدت میں متحد ہیں۔ عالم تصورات حسن ازلی کا عالم بھی ہے اور ہر شے کا حسن اس حسن ازلی کا عکس ہے۔

عقل کل کے کمال سے یہ لازم آتا ہے کہ اس سے ضرور کچھ پیدا ہو۔ روح اس کی پیداوار ہے جو فوق الحس عالم سے تعلق رکھتی ہے۔ تصورات اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور وہ ایک عدد اور تصور ہے۔ عقل کل کا منظر ہونے کی حیثیت سے وہ حیات اور گل ہے اور اس کی زندگی سرمدی ہے۔ روح دو عالموں کی سرحد پر واقع ہے۔ وہ خود ناقابل تقسیم اور غیر مادی ہے لیکن تقسیم پذیر اور مادی عالم کی جانب اس کا میلان پایا جاتا ہے۔ وہ اپنی فطرت کے مطابق اس عالم پر نگہبان ہے اور عقل کل اور عالم مادی کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ اس لیے وہ اپنی اہمیت میں عقل کل کی طرح یکساں نہیں۔ روح اول یا روح عالم محض اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے مادی دنیا سے خارج نہیں وہ اس دنیا پر براہ راست کوئی عمل بھی نہیں کرتی۔ فلاطینوس اگرچہ شعور ذات کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن ادراک حافظہ اور تفکر کو اس کے شایان شان نہیں سمجھتا۔ اس پہلی روح سے ایک دوسری روح شعاع کی طرح برآمد ہوتی ہے۔ اس دوسری روح کو فلاطینوس فطرت کہتا ہے۔ روح عالم جسم عالم کے ساتھ اسی طرح وابستہ ہے جس طرح ہماری روح ہمارے جسم کے ساتھ وابستہ ہے ان میں سے ہر روح کے اندر متعدد ارواح پائی جاتی ہیں جو انہیں سے پیدا ہوئی ہیں اور جو اصلاً ان سے متحد ہیں۔ یہ جزئی رو میں فوق الحس عالم کے ادنیٰ ترین عدد و پیر رہتی ہیں۔ جب الہی قوت ان سے بھی نیچے اترتی ہے

تو ادے کا ظہور ہوتا ہے جو اس کا ناقص ترین منظر ہے۔

۹۔ مظہری عالم کی نسبت فلاطینوس کی تعلیم

عالم مظاہر کی نسبت فلاطینوس ابتداً افلاطون کی تعلیم سے موافقت کرتا ہے۔
 فوق الحس عالم کے مقابلے میں عالم احساس ایک تقسیم پذیر اور تغیر پذیر عالم ہے۔
 یہ عالم زمان و مکان کے اضافات سے وابستہ اور فطری جبر کے ماتحت ہے۔
 اس لیے اس کی حقیقت اصلی نہیں۔ ایسے عالم کا مادہ ہی ہو سکتا ہے جو تمام
 ٹکون اور تغیر کا محل ہے۔ فلاطینوس بھی اس کو ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ افلاطون اور
 ارسطو سمجھتے تھے وہ بے صورت اور بے تحدید ہے وہ فقط سایہ و جو دیا
 امکان وجود ہے جس کو فقدان وجود بھی کہہ سکتے ہیں لیکن فلاطینوس اس بارے
 میں افلاطون سے ایک قدم اور آگے اٹھاتا ہے اور اس کو شر قرار دیتا ہے۔
 عالم مادی کے اندر جس قدر شر ہے اور روح کے اندر جس قدر بدی ہے وہ مادی سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کا
 ہونا لازمی ہے۔ لہذا انتہا بعد پر نور ضرور ظلمت میں تبدیل ہو جائے گا اور روح
 مادہ بن جائے گی۔ روح کے لیے لازمی ہے کہ وہ مادہ کو اپنا محل بنائے
 چونکہ روح اپنے سے ادنیٰ ہستی کو بناتی اور ستیز کرتی ہے اس لیے اس اپنے
 کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ روح فوق الحس عالم کو مادے کی جانب منتقل
 کرتی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے بتدریج قبول کرتا ہے اس سے وقت
 پیدا ہوتا ہے جو اس کی زندگی اور عالم کی زندگی کی عام صورت ہے۔ ایں ہمہ
 روح کی ضلیلت ارادہ نہیں بلکہ ایک غیر شعوری تخلیق ہے جو اس کی فطرت کا
 ایک لازمی نتیجہ ہے اسی لیے ارسطو کی طرح فلاطینوس کا بھی یہی خیال ہے کہ
 عالم کا کوئی آغاز اور انجام نہیں۔ لیکن رواقیین کی پیروی میں وہ یہ بھی فرض کرتا
 ہے کہ عالم بار بار فنا ہو کر ایک ہی قسم کی حالت کی طرف بار بار عود کرتا ہے۔
 یہ ضلیلت اگرچہ لازمی ہے لیکن اس کی وجہ سے روح مادے میں ڈوبتی باقی
 ہے۔ لہذا روح کے لیے یہ ایک زوال ہے۔

فلاطینوس مادی عالم کو حقیقی عالم کا سایہ قرار دیتا ہے چونکہ روح اسکو پیدا کرتی اور اپنے خواص کو اس میں ظاہر کرتی ہے اس لیے عالم میں تمام اشیاء اعداد اور تخلیقی تقورات کے لحاظ سے مرتب ہیں جو اشیاء کی فطرت ہیں۔ عالم مادی میں جتنا حسن و کمال ممکن ہو سکتا تھا اتنا پایا جاتا ہے۔ عرفائے مسیحی (Gnostics) فطرت کو نظر حقیر سے دیکھتے تھے فلاطینوس خالص یونانی انداز احساس سے اس بارے میں ان کی تردید کرتا ہے۔ وہ دنیا کے تفصیلی معاملات میں دیوتاؤں کی ایسی مرتبہ نہ مداخلت کا قائل نہیں جو حصول مقاصد اور ارادوں سے تعلق رکھتی ہو اور اس کے فلسفے کے مطابق ربوبیت کا جو تحمل ہے وہ یہ ہے کہ اذنی فطری طور پر اعلیٰ سے فیض یاب ہوتا ہے لیکن افلاطونی اور روائی دینیات کے سلسلے میں وہ نفس ربوبیت سے انکار نہیں کرتا۔ ربوبیت کے دعوے کو وہ کامیابی سے پیش کر سکتا تھا کیونکہ اختیار اور آئندہ زندگی کی جزا و مزاجی نسبت اس کے خیالات اس قسم کے تھے کہ ان کی وجہ سے وہ ایسے شرور و نقائص کی توجیہ کر سکتا تھا جن کے متعلق رواہین کو بہت وقت ہوتی تھی۔ تمام اشیاء کے متحد الاحساس ہونے کے بارے میں بھی فلاطینوس روائی تعلیم کو قبول کرتا ہے۔ اگرچہ فرق یہ ہے کہ روائی اس سے علت و معلول کا فطری تعلق مراد لیتے تھے لیکن فلاطینوس کا یہ خیال تھا کہ اشیاء بے انتہا فاصلے پر بھی ایک دوسری سے متاثر ہوتی ہیں کیونکہ تمام عالم کی جان ایک ہی ہے۔ اس لیے ایک جڑ پر جو اثر ہوتا ہے وہ تمام دیگر اجزا کو بھی متاثر ہوتا ہے۔

کائنات میں آسمان وہ ہے جس کے اندر روح کل اول نزول میں داخل ہوتی ہے اسی لیے وہ خالص ترین اور اشرف ترین روح کا مقام ہے۔ آسمان کے بعد ستاروں کا درجہ ہے جن کو فلاطینوس مری دیوتا قرار دیتا ہے۔ ستارے تغیر اور ہستی زمانی سے ماورے ہیں اس لیے تحتانی عالم کی نسبت ان کے اندر کوئی شعور یا متلون

ارادہ یا حافظہ نہیں ہے دنیا پر ان کو اثر اس فطری لزوم کا نتیجہ ہے جس کا تعلق اجزائے کائنات کے کلی ربط سے ہے۔ فلاطینوس اس علمِ نجوم کی تین طور پر تردید کرتا ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ستارے اپنے متلون ارادوں سے عالم میں رد و بدل کرتے رہتے ہیں۔ اس کے نزدیک نجومی پیش گوئی میں مستقبل کا علم فقط فطری روابطِ اشیاء کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ زمین اور ستاروں کے مابین جو فضا ہے وہ حیات کا مسکن ہے۔ ان ہستیوں کی نسبت فلاطینوس اپنی جماعت کا ہم نوا ہے اگرچہ عشقِ کلی کی نسبت اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے وہ اس مخلوق کو نفسیاتی انداز میں بھی پیش کرتا ہے۔ ارضی ہستیوں میں سے فلاطینوس انسان کے ساتھ خاص طور پر بحث کرتا ہے لیکن اسکی انیات کے اساسیات زیادہ تر افلاطونی ہی ہیں لیکن وہ افلاطون کے مقابلے میں زیادہ تفصیل اور زیادہ ادعا کے ساتھ فوقِ احساس عالم میں روح کی زندگی کو بیان کرتا ہے۔ دیوتاؤں کی روحوں کی طرح انسان کی روح بھی اس عالم میں زمان و تغیر سے اور باہمی لیکن اس کے اندر نہ شعور ذات متحانہ تفکر نہ حافظہ، لیکن اس کو عقلِ کل اور جوہر حقیقت کا براہِ راست وجدان تھا۔ روح کا جسم کے اندر آنا ایک فطری لزوم تھا لیکن یہ روح کا جرم بھی ہے۔ کیونکہ اس کے اندر یہ ذاتی محرک موجود تھا کہ وہ اپنی فطرت کے مطابق جسم اختیار کرے۔ انسان کا امتیازی جوہر اس کی بلند روحانی فطرت ہے لیکن جسم کے ساتھ تعلق پیدا کر لینے کی وجہ سے اس کے ساتھ ایک ادنیٰ روح یا ایک نفسِ ثانی بھی وابستہ ہو گیا۔ اس ادنیٰ روح کا اعلیٰ روح کے ساتھ بھی تعلق ہے اور جسم کے ساتھ بھی۔ اس طرح وہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ اسی قسم کا سمجھتا ہے جیسا کہ قوتِ عالمہ کا تعلق اسنے آلاءِ عمل سے ہوتا ہے روح کی جذباتی محسوساتی اور فعلی کمیات کو وہ کچھ جسم کے اندر سمجھتا ہے اور کچھ روح کے ادنیٰ اور اعلیٰ حصوں میں، لیکن اعلیٰ روح فقط ان کا ادراک کرتی ہے۔ وہ روحانی جبریت اور دیگر تمام اقسامِ جبریت کے خلاف اختیار کی

پر زور حمایت کرتا ہے لیکن اس حمایت کی بنیاد کچھ زیادہ گہری نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے ساتھ ہی بالنگراریہ و عولے بھی پیش کرتا ہے کہ شر غیر ارادی ہے۔ اختیار کو الہی مشیت کے ساتھ وہ یہ کہہ کر ملاتا ہے کہ نیکی آزاد ہے لیکن نیکی افعال روابط عالم میں جکڑے ہوئے ہیں۔ بقائے روح کی نسبت فلاطینوس افلاطونی دلائل کو دہراتا ہے لیکن اس خیال کے ساتھ یہ دلائل کمزور پڑ جاتے ہیں کہ فوق اکس عالم میں روحيں اپنی ارضی زندگی کو یاد نہیں کر سکتیں۔ روحوں کے اداگون میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ بنائات کے اجسام میں داخل ہو جائیں۔ جلد و مزہ کے قانون کو وہ نہایت باریک تفصیلات تک پیلا دیتا ہے۔

۹۸۔ فوق اکس عالم کی طرف صعود کی تعلیم

چونکہ روح اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک اعلیٰ عالم سے تعلق رکھتی ہے اس لیے اس کا بلند ترین مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ محسوسات کے تمام میلانات سے آزاد ہو کر فقط عالم بالا میں زندگی بسر کرنے کی کوشش کرے۔ فلاطینوس کے نزدیک حقیقی خوشی یا سعادت فقط کامل زندگی سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ کامل زندگی عقل یا فکر پر مشتمل ہے۔ وہ رواقیہا سے بھی زیادہ پر زور طریقے سے یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ سعادت خارجی اسباب سے بالکل آزاد ہے۔ اس کے لیے شرط مقدم یہ ہے کہ انسان جسم اور تمام جسمانی خواہشات سے یورے طور پر پاک ہو جائے اس طرح سے روح خارجی عناصر کی قیود سے آزاد ہو کر پوری طرح اپنے اصلی مقصد کی طرف متوجہ ہو سکے گی۔ تمام فضائل جذبات سے آزادی پر مشتمل ہیں۔ لیکن باوجود اس زہد و ریاضت کے جس کی وہ خود بھی مشفق کرتا اور دوسروں کو بھی تلقین کرتا تھا وہ ہر جگہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ محسوسات سے آزادی فقط محسوسات کو ترک کر کے حاصل

ہو سکتی ہے عشق پر بحث کرتے ہوئے وہ افلاطون کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ حسن نفس میں بھی فوق اس عالم کی طرف لے جاسکتا ہے۔ لیکن اس کی اخلاقیات میں یہ خیال ہر جگہ غالب ہے کہ جسم کا تعلق روح کے لیے باعث شر ہے اور جو فعل جس قدر عالم محسوس سے بے تعلق ہے اسی قدر وہ بلند درجے کا ہے۔ عمل اور سیاسی کام ناگزیر ہے اور ایک نیک آدمی ان سے کنارہ کشی اختیار نہیں کرے گا لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ انسان خارجی دنیا میں بہت الجھ جاتا ہے اور ماسوا کا محتاج ہو جاتا ہے اخلاقی اور سیاسی فضائل عقلی فضائل کے مقابلے میں بہت ناقص ہیں اگرچہ عقلی فضائل کے بھی بہت سے مدارج ہیں جیسا ادراک میں صداقت کی فقط ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے فکر انتہائی کا مرتبہ اس سے بلند تر ہے کیونکہ اس کا تعلق حقیقی تصورات اور جواہر اشیاء سے ہے لیکن روح کا ذاتی وجدان اس پر بھی غاف اور مقدم ہے کیونکہ اسی میں عقل کل کا وجدان بھی ہے۔ اس کے باوجود بھی یہ اعلیٰ ترین منزل نہیں ہے کیونکہ روح اور اس کے وجدان کی دونی اس میں بھی باقی رہتی ہے۔ جب ہم فکر سے بالکل ماوراء ہو کر غمیر شعور میں جدا اور وحدت کی حالت میں پہنچ جائیں ہم فرار الہی سے محروم نہیں ہوتے۔ روح کی حقیقی معراج ماورائے فکر وجود ہے۔ ایسی حالت میں ہم بلا واسطہ وجود حقیقی کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں اور تمام امتیاز نابینہ ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت عارضی ہی ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس اپنے ذاتی تجربے سے اس کیفیت سے واقف تھا اس کے پیشروؤں میں سے کسی نے نہ خدا کو ماورائے فکر قرار دیا اور نہ انسان سے یہ تقاضا کیا کہ وہ کسی ماورائے فکر کیفیت کو پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اس امر میں فقط فاکو کی مثال اس کے سامنے موجود تھی۔

اس روحانی معراج کے مقابلے میں فلاطینوس کے لیے مروجہ مذہب فقط ایک ثانوی حیثیت رکھ سکتا تھا اس نے قومی مذہب پر کوئی

مقرر نہ تنقید نہیں کی۔ خدا کی ہستی مطلق کے علاوہ اس کے نظام فلسفہ میں اور بلند ہستیاں بھی ہیں جو کچھ مری اور کچھ غیر مری دیوتا ہیں۔ عیسائیوں کی طرح جو لوگ ان کی مناسب تعظیم نہیں کرتے تھے فلاطینوس ان سے بہت ناراض ہوتا تھا وہ روایات اور دیو مالا کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اس کے نظام تعلیم کے دیوتاؤں پر ہو سکے لیکن اس بارے میں اس کے اندر روایتیں کا سا انہماک نہیں پایا جاتا۔ بتوں کی پوجا پیش گوئی و دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثری ربط سے کرتا تھا۔ تمام خارجی اعمال کا اثر باطنی اعمال پر، اور ہر قسم کے میلان اور عدم میلان کو وہ انہیں تصورات کے تحت میں لاتا تھا۔ لیکن وہ اس کے ساتھ یہ عقیدہ قائم نہیں کر سکتا کہ دیوتاؤں کو ارضی حوادث کا علم ہوتا ہے یا وہ شخصی طور پر عالم کے کاروبار میں دخل دیتے ہیں۔ اگرچہ اس نے ایک ایسی بنیاد قائم کر دی جس پر اس کے تابعین قومی مذہب کی حیثیت اور اس کی تعظیم کی تعمیر اٹھاتے رہے لیکن اس کی اپنی روش مقابلہ آزادانہ تھی۔ یہی اپنی طبیعت کا تقاضا ایک فلسفی کی باطنی عبادت سے پورا ہو جاتا ہے۔ فارفریوس کے بیان کے مطابق جب امیلیوس نے فلاطینوس کو مندر میں لے جانا چاہا تو اس نے کہا ”دیوتاؤں کو چاہیے کہ میرے پاس آئیں، میرے لیے انکے پاس جانا ضروری نہیں۔“

۹۹۔ فلاطینوس کی جماعت

فارفریوس (Porphyry)

فلاطینوس کے شاگردوں میں سے امیلیوس جس کا ابھی ذکر ہوا، اس ستوڑی سی معلومات کی بنیاد پر ہیں اس کی نسبت حاصل ہے کچھ واضح خیالات کا مفکر معلوم نہیں ہوتا۔ وہ نیوٹینیوس کا ہم خیال اور اس کا مدافع تھا۔ اس کے تلامذہ میں سے فارفریوس ہنایت عالم شخص تھا۔ اس کا سن ولادت

۲۳۲ء میں ہے۔ اس نے پہلے ٹولینوس سے اور پھر فلاطینوس سے تسلیم حاصل کی اس کی وفات سنہ ۱۰۰ء کے بعد غالباً روم میں واقع ہوئی۔ فلاطون کی تصانیف کے علاوہ اس نے بہت سی ارسطو کی کتابوں پر بھی شرحیں لکھیں اور خاکسار سطحی منطق کی طرف توجہ کی (اس کی مقولات کی تہذیب اور اس موضوع پر بعض اور چھوٹی شرحیں اب تک ملتی ہیں)۔ ارسطو کا مطالعہ اور ٹولینوس کا اثر اس کے تصورات اور بیانات میں وضاحت پیدا کرنے میں ضرور مؤثر ہوا ہوگا اس نے اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ فلاطینوس کی تعلیم کو پیش کرے اور اس کے مطالب سمجھائے نہ کہ اس کا امتحان کرے اور مرتب طور پر اس نتائج اخذ کرے۔ فلاطینوس کی تعلیم کا جو خاکا اس نے پیش کیا ہے اس میں وہ فلاطینوس کے تعینات کو برقرار رکھتے ہوئے عقل اور مادہ کے امتیاز پر بہت زور دیتا ہے عقل کل کے اندر وہ وجود، فکر اور حیات میں تمیز کرتا ہے لیکن امیلیوس کی طرح وہ ان کو تین الگ الگ ہستیاں نہیں بناتا۔ انبیاء پر اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اس میں وہ روح کی وحدت کو اس کے افعال و قوتوں کی کثرت کے ساتھ متحد کرنے کی بہت کوشش کرتا ہے۔ تمام موراں اشارہ روح کے اندر پائے جاتے ہیں۔ روح اپنے معروض کے مطابق صورت اختیار کر لیتی ہے اس لیے صحیح معنوں میں وہ روح کے مختلف حصوں کو فرض نہیں کر سکتا۔ اسی طرح انفرادی ارواح روح کلی میں پائی جاتی ہیں بغیر اس کے کہ روح کلی ان میں منقسم ہو جائے۔ فارفریوس حیوانوں میں بھی عقل کو تسلیم کرتا ہے لیکن حیوانوں کے اجسام میں روحوں کے ادگون کا قائل نہیں۔ دوسری طرف وہ انسانی روحوں کے کسی فوق الانسانی عالم میں عروج کرنے کا بھی قائل نہیں۔ اس کے باوجود روح تزکیہ سے غیر عقلی قوتوں سے نجات حاصل کر سکتی ہے لیکن اس اعلیٰ حالت میں ارضی زندگی کی یاد اس کی خواہشات کے ساتھ محو ہو جائیگی۔ فارفریوس کے لیے فلسفے کا اصل مقصد روح کی نجات میں مدد ہونا ہے تزکیہ روح جس جسم سے آزادی حاصل کرنا ہنایت مقدم ہے اس بات پر وہ فلاطینوس سے بھی زیادہ زور دیتا ہے۔ اس کے اہل تزکیہ اگرچہ عملی فضائل سے بلند تر ہے

لیکن خالص عقلی فضیلت سے نیچے ہے۔ فلاطینوس سے بھی زیادہ تعین کے ساتھ وہ ترکیب روح کے لئے بعض ریاضتوں اور پرہیزوں کی تلقین کرتا ہے مثلاً گوشت خواری سے پرہیز کرنا جس پر اس نے الگ ایک رسالہ لکھا۔ بھرد اور لہو و لعب سے الگ رہنا محوسات کے غلاف جنگ کرنے میں وہ مروجہ مذہب کی اعانت بہ نسبت فلاطینوس کے زیادہ ضروری خیال کرتا ہے۔ یہ سمجھ ہے کہ عقائد و عبادت میں بہت سی باتیں تھیں جن کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا اور عقائد و اعمال کی پاکیزگی کو بہترین عبادت سمجھتا تھا اور فقط ایسی ہی عبادت کو دیوتاؤں کے شانیں خیال کرتا تھا انیسو کے نام ایک نہایت دلچسپ خط میں وہ دیوتاؤں جنوں قربانیوں پیشگوئیوں اور نجوم کی نسبت مروجہ عقائد کے بارے میں وہ اس قسم کے شبہات ظاہر کرتا ہے کہ یہ معلوم ہونے لگتا ہے کہ وہ ان سب سے انکار کر رہا ہے لیکن درحقیقت مطلق انکار اس کا مقصد نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہیں فطری تدبیر سے حقیقتاً ایک پہنچنا چاہیے یعنی جنات امرئی دیوتا، روح اور عقل کل سے ہو کر عیسائوں کے خلاف پندرہ وفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد دیتا ہے۔ ایکلن تو اس کا یہ عقیدہ ہے کہ شریر جنات نے اس مذہب کو خراب کر دیا ہے۔ اس لیے قابل اعتراض چیزوں سے اس کو پاک کرنا اس کی اصلی صورت کی طرف لوٹانا ہے اور دوسری طرف وہ منشیات کو فلسفانہ حقائق کا تمثیلی بیان تصور کرتا ہے دیوتاؤں اور مبرک حیوانوں کی تصویروں کو محض علامات سمجھتا ہے اور پیشگوئی اس کے نزدیک فطری قوتوں کے اعمال کی توجیہ ہے لیکن جنات اور جانوروں کی روحیں بھی کام کرنے والی قوتیں ہیں جاودا اور ... کا جواز اس کے ہاں یہ ہے کہ اُن سے روح کی ادنیٰ قوتوں، جتنوں اور فطرت پر عمل کر سکتے ہیں۔ فونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفعہ برا سمجھتا ہے ان کو بھی عبادت عامہ میں ضمیمہ روح کو شکست دینے کے لیے جایز قرار دیتا ہے۔ لیکن فلسفی کا ذاتی مذہب ان سے آزاد ہے۔

۱۰۰۔ ائمپلیکوس اور اسکی جماعت

فاریوفروکسس نے روایتی مذہب کے ساتھ فقط رعایت برتی تھی لیکن ائمپلیکوس کے ہاں وہ مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اسی وجہ سے اس کے تلامذہ اور بعد کے جدید افلاطونیوں نے اس کو ایک دیوتا بنا دیا۔ وہ صرف شامی الاصل ہی نہیں تھا بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا زیادہ حصہ بھی وہیں گزرا۔ اسی لیے اس کا فلسفہ مشرق سے بے حد متاثر ہوا۔ وہ افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کا شاہجہاں عالم اور کثیر التصانیف شخص تھا۔ بہت سی تصانیف کے اجزاء کے علاوہ اس کی پانچ کتابیں بھی ہم تک پہنچی ہیں وہ خالص فلسفی نہیں بلکہ ایک دینیاتی مفکر ہے۔ اس کی نظر غیر ناقدانہ ہے اور وہ اپنے فلسفہ کو ہنایت غیر واضح اور قریبی زمانے کے مآخذ سے اخذ کرتا ہے آرمینی زندگی کے نقص اور فطری جبر کا اس کے پاس یہی علاج ہے کہ دیوتاؤں سے مدد طلب کی جائے اس کے نتیجہ تلامذہ فکری تصور کا ہر عنصر ایک الگ مہمت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے عقیدے کو محض الوہیت کی تکثیر سے متلی نہیں ہوتی۔ اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وحدت اور اس کثرت کے درمیان جس کی طرف وہ منتقل ہوتی ہے ایک اور واسطی عنصر ہونا چاہیے اس لیے وحدت اصلی کے علاوہ وہ ایک وحدت ثانوی کو فرض کرتا ہے جو اس کے اور کثرت کے مابین ہے فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا ہیں۔ آسمانی دیوتا بارہ ہیں جو چھتیس ہو جاتے ہیں اور پھر تین سو ساٹھ بن جاتے ہیں ان کے بعد حیات، ملائکہ اور ابطال آتے ہیں قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اسی وہمی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا جھاڑ پھونک جادو پیش گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے اس متناقض خرافات میں وہ ہنایت نامعقول چیزوں کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ جدید فنیاتیوں کے انداز کا فلسفہ اعداد بھی ہے جس کو وہ علمی ریاضیات کے مقابلے میں

زیادہ بیش قیمت سمجھتا ہے کونیات میں وہ اپنی تمام جماعت کی طرح قدم عالم کا قائل ہے لیکن فطرت اور تقدیر کا بیان اس کے ہاں زیادہ قابل غور ہے۔ اس کے نزدیک تقدیر نوع انسان پر ظلم کرتی ہے اور فقط دیوتاؤں کی مداخلت سے انسان اس سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ نفسیات میں فارفرووس سے بھی زیادہ نمایاں طور پر وہ روح کو تحت الانسان اور فوق الانسان ہستیوں کے درمیان رکھتا ہے نیز اس عقیدے میں بھی وہ فارفرووس کا ہم خیال ہے کہ انسانوں کی رو میں جانوروں کے سمجھوں میں نہیں جاسکتیں اس عقیدے کی اس کے ہاں ایک وجہ یہ تھی کہ وہ حیوانوں کو عقل سے محروم سمجھتا تھا حالانکہ فارفرووس اس کے اندر عقل کو تسلیم کرتا تھا فارفرووس نے فضا کی چار نہیں بیان کی تھیں، اہلیکوس نے ایک پانچویں فضیلت کا اضافہ کیا جو درہتوں کی فضیلت کہتا ہے اسی کی بدولت انسان حقیقت اولیہ تک ترقی کر سکتا ہے۔ اس کے ہاں بھی سب سے مقدم کام روح کا ترکیب ہے اس کی وجہ سے انسان عالم محسوسات سے کنارہ کش ہو سکتا اور فطرت و تقدیر کی قید سے نکل سکتا ہے۔

اہلیکوس جس "نماز فکر کا ناسندہ ہے وہ اس کے زمانے سے لے کر جدید افلاطونی جماعت پر غالب رہا۔ کتاب الاسرار میں جو اس کی طرف منسوب کیجاتی ہے اور جو بظاہر اس کے بذواسطہ تلامذہ میں سے ایک کی تصنیف ہے، قریائیوں پیشگوئیوں اور جادو و ٹوٹنوں وغیرہ کی حمایت کی گئی ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ہم فقط ادنیٰ کی مدد سے اعلیٰ کی طرف جاسکتے ہیں اور انسان اپنی حسی فطرت کی وجہ سے ان ادنیٰ واسطوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ اس خیال کی حمایت بڑی خوبی اور کامیابی سے کی گئی ہے لیکن ساتھ ہی اس پر بھی زور دیا گیا ہے کہ فقط وحی الہی ہم کو خدا سے متحد ہونے کی تعلیم دے سکتی اور اس کے ذرائع بتا سکتی ہے۔ لہذا علماء دین کا مرتبہ جو اس وحی کے امین ہیں فلاسفہ سے بلند تر ہے۔ اہلیکوس کے تلامذہ میں سے معلوم ہوتا ہے کہ تھیوگنڈورس سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا وہ فارفرووس کے درسوں میں بھی شریک رہا تھا۔ فوقی انہیں عالم کو یمن حصوں میں تقسیم کرنے میں وہ پروفیسر کا پیشرو معلوم ہوتا ہے عقل کل کے آگے چل کر تین پہلو

بن جاتے ہیں، موجود فکر اور زندگی۔ اس کے بعد تین رو میں آتی ہیں جن میں سے ادنیٰ ترین روح عالم یا تقدیر ہے اور فطرت اس کا جسم ہے۔ ان چیزوں کی نسبت اس کے تفصیلی بیانات باطل طفلانہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایملیکوس کے دوسرے دو شاگردوں ایملیکوس اور سوپاٹر کی نسبت ہم کو فقط اتنا علم ہے کہ ایملیکوس اس کے بعد اس کے مدرسے منظم تھا اور سوپاٹر نے فلسفین کے دربار میں بہت رسوخ حاصل کر لیا تھا لیکن بعد میں وہ قتل کر دیا گیا جیولین کا تخت نشین ہونے کے بعد یونانی مذہب کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کرنا جدید افلاطونی فلسفے کے اثر کی وجہ سے تھا۔ اگر بہت جلد ۳۳۶ء میں یعنی دو ہی برس کے بعد جیولین کا انتقال نہ ہو جاتا تو بھی اس کی فطرت بارور نہ ہوتی فلسفیانہ جدت سے جیولین کی تعریف میں دیوتاؤں کی نسبت کوئی ایسی بات نہیں جس کو ایملیکوس کی تعلیم پر کوئی آزادانہ اضافہ قرار دے سکیں۔ عقل و فہم ہائیشیہ (Hypatia) جو اسکندریہ کی افلاطونی جماعت کی صدر تھی، اور جس نے اس کو بہت ترقی دی ۳۶۱ء میں عیسائیوں کے تعصب کا شکار ہو گئی۔ اس کے شاگرد سینسیوس کی کتاب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ جدید افلاطونی تعلیم کو ایملیکوس کے انداز میں پیش کرتی تھی۔

۱۰۔ ایشینیا کی جماعت

جدید افلاطونی حکمت کی آخری صورت ارسطو کے مطالعہ کی وجہ سے پیدا ہوا۔ جو مضمون ارسطو کا مطالعہ خود نہیں تھا اگرچہ ایسیوں نے بعد میں اس کی توثیق کے غلبے کی وجہ سے اس کی اہمیت کم ہو گئی تھی اب اس جماعت نے زیادہ ذوق و شوق سے اس کی طرف رجوع کیا کیونکہ جیولین کی کوشش کے ناکام ہونے پر وہ اب فقط ایک مظلوم فرقہ بن گیا تھا اور اس کی تمام امیدوں کا انحصار علمی کام پر تھا جو مضمون مادی کے نصف آخر میں قسطنطنینہ میں تھیسٹس نے پوری طرح اپنے آپ کو افلاطون اور ارسطو کے مطالب سمجھانے کے لئے وقت کر دیا۔ اگرچہ اس کی سطحی انتخابیت کی

وجہ سے ہم اُسے جدید افلاطونیوں میں شمار نہیں کر سکتے لیکن افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے باہم موافق ہونے کے بارے میں وہ اُن کا ہم عقیدہ تھا۔ ارسطو کے مطالعہ کا خاص مرکز ایشیا کا افلاطونی مدرسہ تھا۔ اس جماعت نے بھی ارسطو کی تعلیم کو ایبلیکوس کی دینیات کے ساتھ ملا کر اس طرح پیش کیا جس کا گہرا نقش پانچویں اور چھٹی صدی کی جدید افلاطونیت پر نمایاں معلوم ہوتا ہے اور یہی نقش انس صیوسی اور اسلامی فلسفے میں بھی نظر آتا ہے جو اس تعلیم میں سے پیدا ہوا۔ پانچویں صدی کے آغاز کے قریب پلوٹارکس ایشیا میں ہے جو سٹوریوس کا بیٹا تھا اس نے بڑی عمر یا کر ۱۳۰ء میں وفات پائی وہ اس جماعت کا رہنما اور ایک مشہور معلم تھا۔ پلوٹارکس نہایت سرگرمی سے تحریروں اور تقریروں کے ذریعے سے افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کی شرح کرتا تھا اس کے فلسفیانہ خیالات جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتے ہیں اپنے جماعت کے حدود کے اندر اندر ہی ہیں۔ اس کی تصانیف افلاطون اور ارسطو ہی کی بنا پر ہے کہتے ہیں کہ اپنے باب سے اُس نے بہت سی کرامتیں کیسی تھیں اور جساد و غرہ کا غم حاصل کیا تھا جس کی وہ اشاعت کرتا تھا اس کے شاگردوں میں سے ہیردکلیٹر کی تصانیف کا ہمیں کچھ علم ہے۔ وہ اولپیوڈورس ارسطو جیسی کے زمانے میں اپنے شہر اسکندریہ میں فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا۔ اس کی تصانیف سے یہ پایا جاتا ہے کہ اس کے افکار کی تعمیر زیادہ ترجیدہ افلاطونیت کی اساس پر قائم ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی فکر کی نسبت وہ اس تعلیم کو زیادہ اہم سمجھتا ہے جو عملاً مفید ہو سکے مثلاً اخلاقی اصول اور ربوبیت پر اعتقاد۔ اس کا شاگرد تھیسیپیوس بھی اسی کے نقش قدم پر چلا۔ اس تفکر کو سیریاٹوس نے خاص سرگرمی سے ترقی دی جو پلوٹارک کا معاون کار اور جانشین تھا اور ہیردکلیٹر کا شاگرد اور ہم شہر تھا۔ یہ افلاطونی جس کی بروکلس اور بعد کے مصنفین نے بہت قریب کی ہے ارسطو کے فلسفے کا بھی عالم اور شارح تھا۔ اس کے لئے افلاطون کے علاوہ جسے وہ ارسطو سے بہت ادنیٰ مرتبہ دیتا ہے، جدید فیثاغورثی اور اورونی تصنیفات سند میں نیزہ کلدانی بیانات

جن کو دھمی والہام خیال کیا جاتا تھا۔ اس کے فکر کا محبوب موضوع دینیات ہے۔ علمی نقطہ نظر سے اس کی تحقیق و بحث پروکلس کے مقابلے میں بہت کم درجے کی ہے۔ اہد سے جس کا وہ جو دے امداد ہے وہ فنا و غیر فنا کی طرح اپنے اکائی اور دوئی اخذ کرتا ہے جو اشیا کی عام ترین علیتیں ہیں۔ نفس کے بارے میں وہ ایکلیکوس کی طرح معقولات اور عقلی میں تمیز کرتا ہے۔ صانع عالم کا مرتبہ اس سے اوپر ہے۔ قصورات صورت اولیہ یا اعداد متحدہ کی صورت میں عالم معقول میں موجود تھے اس کے بعد صانع عالم کی عقل میں ان کا ثانوی وجود ہوا۔ پروکلس کے بیان کے مطابق روح کی نسبت وہ کہتا تھا کہ کچھ وہ اپنے آپ میں رہتی ہے اور کچھ اپنے سے باہر اس کا ظہور ہوتا ہے اور کچھ وہ اپنی جانب رجعت کرتی ہے۔ یہ تمیز اس نے تمام اشیا کے بارے میں قائم نہیں کی۔ غیر مادی اجسام کی نسبت اس کا خیال تھا کہ ان کا جو دو د سروں کے ساتھ ایک ہی مکان میں ہو سکتا ہے موت کے بعد بھی رو میں لطیف ایشری اجسام کے ساتھ وابستہ ہو کر باقی رہتی ہیں کچھ عرصے تک زندگی کی ادنیٰ قوتوں کے ساتھ ان کا تعلق رہتا ہے لیکن غیر عقلی قوائے حیات میں سے اعلیٰ تر کے ساتھ ان کا ربط دائمی ہے۔ دوسری باتوں میں اپنی جماعت کی روایات سے اس کا کوئی خاص اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔

پلوٹارکوس اور سیریاٹوس کے تلامذہ میں سے پروکلس موخر الذکر کا جانشین تھا۔ وہ سترہویں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا بیس برس کی عمر میں وہ اسیٹیا آگیا اور وہیں ۳۸۹ء میں وفات پائی۔ اس کے مقابلے میں اسکالہم درس ہرمیاس جو اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا، کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ محنت علم منطق، تعلیم افکار اور تصنیف و تدریس کے لحاظ سے افلاطونیوں میں اس کو وہی ممتاز حیثیت حاصل ہے جو کراپس کو رواقیوں میں ہے لیکن وہ متعصب تھا اور ظلم و کرامات کا بھی قائل تھا بڑی کثرت سے مذہبی ریاضتیں کرتا تھا اور اسے خیال تھا کہ اسے الہام بھی ہوتا ہے۔

رہی اشعار اور کلامانی کہانت اور مذہب و توہم کے تمام امور میں وہ اپنی عمت کے ساتھ تھا۔ اس نے یہ کوشش کی کہ اپنے پیروؤں کے تمام دینیاتی و فلسفیانہ عقائد کو ایک نظام میں منسلک کر دے۔ یہ نظام اپنی صوری کجیل اور علمی اساس کے فقدان کے لحاظ سے عیسائی اور اسلامی علم کلام کے نظامات کا یونانی نمونہ معلوم ہوتا ہے جس کے اندر کسی قسم کی آزادی مگر نہیں پائی جاتی۔ اس نظام کا عام قانون تکلیفی ارتقا ہے یعنی ہر چیز کی فریض اور ترقی کے تین مدارج ہیں۔ اول پیدا ہونے والی چیز اس کے مثالی ہوتی ہے جس سے وہ پیدا ہوتی ہے کو تکملہ ایک چیز دوسری کو اس طرح پیدا کر سکتی ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس میں منتقل کرے لیکن پیدا شدہ چیز ناخود ہونے کے لحاظ سے ماخذ سے مختلف بھی ہوتی ہے پہلی صورت میں علت معلول میں پائی جاتی ہے اور معلول علت میں، دوسری صورت میں معلول علت سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ معلول علت کے ساتھ وابستہ ہے اس لئے وہ باوجود انفصال کی علت کی طرف راجع رہتا ہے، اسی درجے میں اس کی نقل کرتا ہے اور اس سے متحد ہونا چاہتا ہے تمام اشیاء حوادث اور تمام ارتقا میں اس سے گونہ عمل کی تکرار ہوتی ہے۔ ہر فریضہ میں آفرینندہ کا وجود بھی پایا جاتا ہے آفریضہ اس سے خارج بھی ہوتا ہے اور اس کی طرف راجع بھی۔ عالم میں تین ہی چیزیں ہیں وہ سب اپنے ماخذ سے اسی عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس ارتقا کا ماخذ اولیں وہ ذات مطلق ہے جسے پروکس فلاطینوس کی طرح تمام علم و وجود سے ماورائے امکانی ہے بھی بندہ تر قرار دیتا ہے، وہ علت ہے بھی اور نہیں بھی، وجود اور عدم دونوں کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا۔ اس ذات مطلق اور عالم معقولات کے درمیان وہ ایسی ایک طرح ایک اور واسطہ قائم کر دیتا ہے ان کو وہ احاد مطلقہ کہتا ہے اور ان کو اعلیٰ ترین دیوتا بھی قرار دیتا ہے اور ایسے شخصی صفات کو ان کی طرف منسوب کرتا ہے جو ان کی ماہیت مجرہ سے بہت بعید ہیں۔ اس کے بعد نفس نکل کا مقام ہے جس کے اندر پروکس کے

نزدیک تین عوالم ہیں۔ پہلے عالم کا خاصہ وجود ہے دوسرے کا حیات تیسرے کا فکر۔ روح کے اندر تین جزئی ارواح ہیں اہلی، دیوی اور انسانی۔ اس کے کونیاتی نظریات افلاطینوس کے نظریات کے موافق ہیں سوائے اس کے کہ وہ مکان کا ایک جسم قرار دیتا ہے جو لطیف ترین فورم میں ہے۔ افلاطینوس کی طرح عالم کے شرکی توجیہ کے لئے وہ ربوبیت کی حمایت کرتا ہے۔ روح کے ماضی اور مستقبل کی نسبت بھی وہ افلاطینوس اور سیریا قوس کا ہم خیال ہے۔ اسی نظریات افلاطونی اور ارسطاطالیسی عناصر کا مرکب ہے لیکن انسانی روح کے اندر اہلی عنصر یا عنصر وحدت کو عقل سے الگ قرار دے کر وہ ملکات روح میں اضافہ کر دیتا ہے الوہیت کا عنصر دوسروں سے بلند تر ہے اور اہلی علم فقط اسی کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے اس کی اطلاقیات یہ ہے کہ فضائل کی ایچ قوس میں سے ترقی کرتے ہوئے انسان فوق انجس عالم کی طرف توجہ کرے۔ خدا کے ساتھ ایک ہو جانا انتہائی معراج ہے۔ اگرچہ اس کا پختہ عقیدہ ہے کہ تمام اعلیٰ علم فقط خدا کے نور سے حاصل ہو سکتا ہے اور ایمان ہی سے انسان خدا کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے لیکن وہ ان تمام مذہبی طریقوں کو بھی ترک نہیں کرنا چاہتا جن کو جدید افلاطونی جماعت رہنمائی نہیں دے سکتی تھی اور جن کے کارآمد ہونے کا، بر بنائے روایات پر و کس بھی قائل تھا وہمیتات اور دیوالاکی تاویلات بھی وہ اسی انداز سے کرتا ہے۔

جدید افلاطونی تعلیم نے پروکلس کے اکتوں میں وہ آخری صورت اختیار کی جس میں وہ زمانہ ابعد میں منتقل ہوئی اس جماعت کے بعض سربراہ اور وہ نمائندے جو یہیں بھی پیدا ہوئے لیکن علمی قوت اور اثر کے لحاظ سے کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس کا شاگرد ایو قوس، ہرمیاس کا بیٹا بہت عرصے تک اسکندریہ میں تعلیم دیتا رہا اور اس نے بڑی شہرت حاصل کی وہ افلاطونی نیز ارسطاطالیسی تصانیف کا بہت اچھا شارح تھا اور ریاضیات میں بڑی مہارت رکھتا تھا لیکن اس کے اندر کوئی ایسے افکار نہیں ملتے جو خود اس کی طبیعت کا نتیجہ ہوں اس کی پیوڈوشس جس کی سہیلیسیوس، پروکلس کا بہترین شاگرد دہشت ہے

ایک مشہور ریاضی داں اور طبیعی تھا اس کا اندازہ فکر باطل بے لطف ہے اور وہ کشف و کرامات اور اس قسم کی چیزوں کی طرف بہت مائل ہے۔ اریستو جو پر و کس کا سوانح نگار اور نظامت بدر میں اس کا جانشین تھا، کوئی خاص نمایاں حیثیت نہیں رکھتا۔ ڈیماکوس نے بہت کوشش کی کہ کسی طرح اس کی توجہ کر سکے کہ ذات مطلق سے باقی وجود کس طرح نکلتا ہے آخر میں اس کو یہ اتہال کرنا پڑا کہ درحقیقت ادنیٰ کو اعلیٰ سے اخذ نہیں کر سکتے بلکہ اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ وجود واحد اور یکساں ہے۔ سیمپلیسیوس جدید افلاطونیوں کے آخری غریبوی قرن سے ہے وہ اریستو اور ڈیماکوس کا شاگرد تھا۔ ارسطو کی اکثر کتابوں پر اس کی شرحیں بہت بیش بہا ہیں۔ وہ نہ صرف مصنف کے علم بلکہ مغائے فکر کی شہادت دیتی ہیں لیکن وہ جدید افلاطونی روایات کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھتا۔ رومانی میسوی شامینٹا سمیت میں فاجہ کلیسا کے مقابلے میں فلسفہ زیادہ دیر تک اپنی آزادی قائم نہیں رکھ سکتا تھا۔ ۱۲۹۱ء میں جینیوا میں سٹے بند رابو فرمان آئینیا میں فلسفے کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا۔ مدبرہ افلاطونی کی جائداد ضبط کر لی گئی۔ ڈیماکوس چھ اور ساتھیوں کے ساتھ جن میں سیمپلیسیوس بھی تھا ہجرت کر کے ایران چلا گیا لیکن وہاں حالات کو توقع کے خلاف پا کر جلد واپس آگیا چھٹی صدی کے وسط کے بعد کوئی ایسا افلاطونی فکر نہیں آتا جو کلیسا سے خارج ہو۔ اولیو ڈورس نے جو بیات باہر اپنی شرح ۶۲۷ء کے بعد لکھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ملکیت روم کے نصف غربی میں جدید افلاطونیت کی اشاعت مقابلہ اس سادہ اور خالص صورت میں ہوئی جس میں اس کو فلاطینوس اور فارفزیوس نے پیش کیا تھا۔ اریستو و کمپو ریوس کے ترجموں اور اس کی منطقی کتابوں میں بھی شایدا اس کے کچھ نشانات ملتے ہیں (دیکھئے ۱۷۷ء کے قریب) اسی طرح ویکلیٹیوس، پریٹکسٹاٹوس، الہینوس اور کاپلاکی ہمد گیر تصانیف میں بھی اس کا کچھ پتہ چلتا ہے۔ لیکن آگستین (۴۳۰-۴۳۰ء) اور دو افلاطونیوں مارکونجوس اور کلسیڈیوس میں اس کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔

تعلیم فلسفے کا آخری نمائندہ شریف الطبع پیٹیرس ہے۔ اس کا سن پیدائش سن ۸۰۰ ق م کے قریب ہے۔ وہ تیسو ڈورک اس کے حکم سے کھنڈہ میں قفل کروایا گیا۔ اگرچہ وہ نظارہ کلیا سے تعلق رکھتا تھا لیکن اس کا اصلی مذہب فلسفہ تھا۔ اس میں وہ افلاطون اور ارسطو کا پیرو ہے جن کی تعلیم اس کے نزدیک باہم بالکل موافق ہے۔ اس کی فلاطونیت میں جدید افلاطونی رنگ پایا جاتا ہے لیکن اس کی فلسفیانہ تسکین (Consolation) میں رواقی اخلاق کا اثر بالکل ظاہر ہے۔

تمت بالآخر

صحت نامہ

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

صحیح	غلط	صفحہ ۱	صفحہ ۲	صحیح	غلط	صفحہ ۱	صفحہ ۲
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
اضافی	اضافی	۲۲	۱۹۸	کونیات	کونیات	۱۲	۳۰
اشمیر	ایشر	۹	۲۰۱	ہیراقلیتوس	ہیراقلیتوس	۵	۵۶
رواقیین کے	رواقیین نے	۳	۲۰۵	لگایا	لگایا	۱۶	۶۸
نیک و بد کا	نیک و بدہ	۳۵	۲۱۸	لوگوں	لوگوں	۲۲	۷۳
معیار	معیار	۴	۲۲۱	میں اپنا یہ	میں یہ اپنا یہ	۷	۸۰
معبودوں	معبودوں	۲۳	۲۵۰	I سقراط	I سقراط	۹	۸۴
اسکے اندر	اس کے اندر	۲۳	۲۵۰	مخالف	مخالف	۲۲	۹۱
۸۹ —	۵۹ —	۱۸	۲۵۰	نیک	نیک	۹	۱۳۲
چوتھی صدی	چوتھی صد	۲۲	۲۵۵	یونانی	یونانی	۱	۱۳۷
سسرہ	سسر	۱۵	۲۵۶	منسوخ کرنے کی	منسوخ کرنے کی	۴	۱۳۸
ارادہ	ارادہ	۲۲	۲۷۲	ریاضیات	ریاضیات	۲۰	۱۳۸
(Porphyry)	(Porph)	۲۱	۲۸۳	مبداء سے	مبداء سے	۲۱	۱۶۲
چیزیں	چیزیں	۱۷	۲۹۱	خاص کر	خاص صلو کر	۱	۱۶۷
				رواقی	رواقی	۲۱	۱۹۶

